

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

*Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,
begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.*

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.

Dritter Jahrgang.



1893.

33455-
15/5/94

Mit drei Bildtafeln und mehreren Abbildungen im Text.

BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & Co.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

Der Wettlauf im deutschen Volksleben von K. Weinhold	1
Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit von H. Lewy . 23. 130.	238
Aus Gossensass. Arbeit und Branch in Haus, Feld, Wald. I. Von M. Rehsener. . .	40
Zur Mythendeutung von K. Bruchmann	55
Der Schwank von den drei lispelnden Schwestern von J. Bolte	61
Rätselfragen, Wett- und Wunschlieder von J. Schröer	67
Volksrätsel aus der Grafschaft Ruppın von K. E. Haase.	71
Zur Volksdichtung von Cäsar Flaischlen.	79
Volkstümliche Schlaglichter IV. von W. Schwartz	117
Aus dem mittelschlesischen Dorfleben von A. Baumgart	144
Bilder aus dem färöischen Volksleben von Hammershaimb, aus dem Färöischen über- tragen von Jiriczek	155. 285
Sagen und Gebräuche im Stubaital in Tirol von Greussing	169
Zu den deutschen Volksliedern aus Böhmen und Hessen von Voretzsch . . . 176.	337
Der Wolf mit dem Wockenbriefe. Märchen, mitgeteilt von E. Damköhler, erläutert von K. Weinhold	188
Die Thorah-Wimpel oder Mappe von G. Minden	205
Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele von J. J. Ammann	208. 300
Das Saterland von Th. Siebs	239. 373
Allerlei Inschriften aus den Alpenländern von Fr. Ilwof.	278
Volksrätsel aus dem Bergischen von O. Schall.	293
Villotte friulane von E. Schatzmayr	329. 411
Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen von Fr. Vogt	349
Scherzhaft gebildete und angewendete Eigennamen im Niederländischen von August Gittée	415
Der Geruch vom Standpunkte der Volkskunde von M. Höfler	488

Kleine Mitteilungen.

Regenzauber in Osteuropa von J. Polek 85.
Miscellen von S. Fraenkel 87.
Grozanka und <i>Latbaly</i> von G. Godden 88.
Gefesselte Götter von M. Godden 89. von Schwartz 448.
Aus Ostfriesland von C. Dirksen 90.
Zur Sage von den drei Jungfrauen von G. Müller 93.
Eine westpreussische Spukgeschichte 97.
Schwur unter dem Rasen von K. Weinhold 224.
Zum Aberglauben auf Island von K. Maurer 225.
Volkstümliche Kirchendarstellungen von Mielke 225.
Sommer- und Winterspiel aus Schlesien von Hönig 226.
Sommersonntag in Heidelberg 228.
Volksreime auf Bettlerhochzeiten von K. Weinhold 228.
Bitten um Regen in Japan von R. Lange 334.
Ostfriesisches Märchen von C. Dirksen 336.
Die falsche Braut von Frischauf 451.

Des Schneiderleins Glück, ein Märchen 452.

Märchen von der Königstochter, die nicht lachen konnte, von H. Carstens 456.

Zu Glückshafen und Wettlauf von A. Herrmann 459.

Über das wendische Sprachgebiet von Müller 460.

Nochmals das Märchen von den sieben Grafen 462.

Bücheranzeigen.

Gr. Allen, *The Attis of Catullus*, von H. Diels 98.

Stolz, *Die Urbewölkerung Tirols*, von G. Kossinna 98.

F. Jónsson, V. Gudmundsson, B. Melstedt, *Thriar ritgjörðir*, von K. Maurer 100.

Schweizerisches Idiotikon, Heft 20—23, von Weinhold 107.

Jacobs, *Indian Fairy Tales*, von A. Weber 108.

Günther, *Aus dem Sagenschatz der Harzlande* 109.

Pineau, *Le Folklore du Poitou*, von Weinhold 110.

Harou, *Contributions au Folklore de la Belgique* 111.

Hofer, *Weihnachtsspiele*, von K. W. 111.

Branky, *Eulennamen* 112.

Živaja Starina II. 1—3. 112 Český Lid 113. 468. Wista V. 4. VI. 1—3. S. 115.
von A. Brückner.

Symons, *Ontwikkelungsgang der Germaansche Mythologie* 230.

Fr. Sander, *La Mythologie du Nord* 231.

Plutarchs *Romane questions*, by Holland and Jevens 232.

A. Graf, *Miti Legende e Superstizioni II.* 232.

H. Gaidoz, *Un vieux rite medical* 232.

M. R. Cox, *Cinderella* 233.

Thuriet, *Traditions populaires du Haute-Saône* von Ch. Marelle 234.

Bielenstein, *Grenzen des lettischen Volksstammes* von K. W. 234.

Büttner, *Suaheli-Schriftstücke* von M. Hartmann 236.

The International Folklore Congress 1891. 338.

Uppsalastudier tillegnade S. Bugge. — Germanistische Abhandlungen zum Geburtstage K. v. Maurers, von K. Weinhold 339.

Macdonald, *Religion and Mythologie*, von R. Meyer 340.

E. Heim, *Incantamenta magica* 341.

D. Macritchie, *Underground life* 341.

Brenner und Hartmann, *Bayerns Mundarten II.* 1. 342.

W. Müller, *Zur Volkskunde der Deutschen in Mähren*, von Piger 342.

Merkens, *Was sich das Volk erzählt* 344.

Neubaur, *Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden* 344.

Černý, *Mythiske bytosće lužiskich Serbow* von A. Brückner 345.

Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn III. 1. 2 von M. Höfler 345.

v. Wlislöcki, *Aus dem Volksleben der Magyaren* von J. Schröer 346.

Fr. Krauss, *Böhmische Korallen* 348.

Stern, *Die Analogie im volkstümlichen Denken* 463.

Lukas, *Grundbegriffe in den Kosmogonien*, von M. Rödiger 464.

Schneller, *Beiträge zur Ortsnamenkunde Tirols. I.* von Fr. Stolz 464.

v. Wlislöcki, *Volks Glaube der Siebenbürger Sachsen*, von A. John 465.

Jacobs *More english fairy tales* 466.

Harou, *Melanges de Traditionisme de la Belgique. — Le Folklore de Godarville* 467.

E. Martinengo-Cesaresco, *La poésie populaire* 467.

Lewalter, *Deutsche Volkslieder aus Niederhessen. 4. Heft*, von K. W. 467.

Auszüge aus den Sitzungs-Protokollen des Vereins von A. Brückner 116. 237. 469.

Register 470.

Der Wettlauf im deutschen Volksleben.

Von **Karl Weinhold.**

Übungen der körperlichen Stärke und Gewandtheit gehören von alters her zu der Erziehung des Menschen, und Wettspiele, in denen sich die Leute einer Gemeinde oder eines Stammes untereinander oder mit den Nachbarn messen, sind wohl bei den meisten Völkern Brauch gewesen. So auch bei den Germanen. Wenn wir aus den ältesten Zeiten, den Schwerttanz etwa ausgenommen, keine schriftlichen Urkunden davon haben, so darf das nicht verwundern. Diese Wett- und Kampfspiele waren etwas so Gewöhnliches und Natürliches, dass darüber nicht berichtet ward, und so blieb es auch in dem Mittelalter. In der ritterlichen Gesellschaft bildeten sich dann die Turniere aus, die Wettkämpfe zu Ross mit ritterlichen Waffen. Unter dem Landvolke aber blieben die alten Spiele, die wir in Ring-, Lauf- und Wurfspiele (bei den letzteren die Wetschiessen) teilen können, in lebendiger Übung. Besonders zäh haften sie in den deutschen Alpenländern. Ich erinnere an die Schwingfeste in der Schweiz¹⁾, an die Ringspiele in den Salzburger Gebirgsgauen (Pongau, Pinzgau) und im nordöstlichen Tirol. Hier waren und sind es noch zum Teil Volksfeste im Hochsommer, zu denen sich die Bewohner der Nachbargaue auf dazu geeigneten Stellen des Gebirges sammeln, auf den danach genannten Spielbergen, Spielbüheln, Spielkogeln, Spielfeldern, Spielwangen, Spielangern, um ihre Kraft und Gewandtheit, namentlich im Ringen (ränggeln) in der Wette zu erproben. Nicht bloss die Sieger selbst, sondern auch ihre Heimatgaue erwarben dort Ehren. Auf Hochfilzen in der Pinzgauer Urslau trafen die Pon- und Pinzgauer, auf dem Jochberg im Tiroler Bezirk Kitzbühel die Pinzgauer und Tiroler, am Hundsstein im Mitterpinzgau die Leute aus den Bezirken Zell, Saalfelden und Taxenbach, auf der Flatnitzalp, wo Salzburg, Steiermark und Kärnten grenzen, die Leute aus diesen drei Ländern zum Kampfspiel zusammen²⁾.

1) Stalder Fragmente über Entlebuch II, 12—48.

2) Vgl. Aug. Prinzinger in den Mitteil. der Gesellsch. f. Salzburger Landeskunde XX, 123 f. und in dem Verzeichnis der wichtigeren Quellen zur Landeskunde des Herzogt. Salzburg S. 33 f.

Ich will von den Leibesübungen hier aber nur den Wettlauf behandeln.

Die Schnelfüssigkeit war für den Helden, das ist den zu Schutz und Trutz tüchtigen Mann, bei den Germanen so gut als bei den Griechen eine notwendige Eigenschaft. In unserer alten Poesie ist snel ein stehendes schmückendes Beiwort der Recken und Degen wie ποδόςκτος für den homerischen Helden. Siegfried und Achilleus waren ausgezeichnete Läufer, und gerade die Lust, diese seine Tüchtigkeit in der Wette zu beweisen, benutzte nach den deutschen Nibelungeliedern Hagen, um den Mord an Kriemhildens Mann auszuführen.

Wie Stellen bei zwei österreichischen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts (Helbling 3. 35. Jüngling 35) darthun, wandte man Mittel an, die Glieder der Läufer geschmeidig und gelenk zu machen: man strich Rücken, Beine und Arme, man massierte sie, wie man heute sagen würde.

Bei den deutschen Volksspielen, die wir vorhin erwähnten, haben Wettläufe in früherer Zeit immer ihre Stelle gehabt, wenn sie auch weniger in Ansehen standen als die Ringkämpfe, weil sie weniger Stärke und Mut forderten und daher auch von Mädchen und Frauen ausgeführt werden konnten. Bei einem Armbrustschiessen im Kanton Solothurn im Jahre 1488 findet sich neben anderen Leibesübungen auch der Wettlauf genannt; seitdem wird er aber bei den Schweizer Nationalfesten nicht mehr erwähnt¹⁾. Wohl aber finden wir ihn bis in die Gegenwart in den österreichischen Alpenländern, namentlich im Herzogtum Salzburg, sowohl im Flachgau als im Gebirge²⁾ als Volksbelustigung. Und dasjenige, das wir im folgenden über sein Vorkommen an bestimmten Jahreszeiten ausführen wollen, wird reichlich beweisen, dass der Wettlauf über ganz Deutschland bis in unser Jahrhundert, ja vielfach bis zur Gegenwart seine alte Stellung im Volksleben behauptet hat. Ohne Unterschied des Geschlechts der Läufer lebte er fort, und bei den Kinder- und Schulfesten hat er sein altes Recht als volkstümliche Lustbarkeit neu verbrieft erhalten.

Lust und Ehre bereiteten die Wettspiele. Auf einer Bildungsstufe nun, wo die naive kindliche Auffassung alles Seienden herrschte, haben die Menschen geglaubt, was ihnen selbst grosse Freude mache, werde auch den Göttern, den himmlischen wie den unterirdischen, gefallen und dieselben in gleichem Masse als die Opfergaben für diejenigen freundlich stimmen, welche ihnen jene Lust bereiteten. So sind die Wettspiele ein Teil des Kultus der alten Völker geworden und haben religiöse Bedeutung

1) Mitteilungen L. Toblers in Zürich.

2) Hübner, Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentums Salzburg I. 251. II. 397. Winkelhofer, Geographie des Salzachkreises, Salzburg 1843. Prinzing in den Mitteil. d. Gesellsch. f. Salz. Landeskunde XX. 124. Scheber, Die Völker Österreich-Ungarns, Wien 1881. I. 382.

gewonnen. Das ist von den griechischen Spielen namentlich bekannt und bei den Germanen ist es nicht anders gewesen. Kämpfe mit den Waffen, die bis zum Blutopfer sich steigerten, Ringkämpfe, Wettläufe und Wettrennen, Tänze, waren die Arten dieser Vorführungen.

Wir besitzen nur wenige direkte Angaben über den Gottesdienst der heidnischen Germanen. Das meiste darüber müssen wir durch vergleichende Schlüsse gewinnen, wofür theils schriftliche Zeugnisse, theils die Beobachtung des Volkslebens die Unterlage geben. Auch zur Erkenntnis der alten religiösen Verwendung der Wettspiele können wir nur diese Quellen anschlagen, und sind darauf angewiesen, die Volksgebräuche an den hohen Zeiten des Jahres und des menschlichen Lebens darnach zu untersuchen.

Der Suchende findet. Gerade für den Wettlauf begegnen uns reichliche Beweise, dass er ein Spiel gewesen, das mit alten Kulthandlungen verbunden war in den Frühlings- und Erntefesten und bei bedeutenden Ereignissen des häuslichen und öffentlichen Lebens. Dasjenige, das wir noch heute gewinnen können, deutet auf die Fülle, die einst vorhanden war.

Die heidnischen germanischen Feiern für die Wiederkehr der im Winter verschwundenen Sommergottheiten waren nach der Bekehrung auf die hohen Feste Ostern und Pfingsten übertragen worden. Jene Feiern waren in einer Zeit fest gestaltet, als die Deutschen noch überwiegend von der Viehzucht lebten, wenn sie auch längst daneben Ackerbau trieben. Es waren daher Spiele der Hirten, womit diese den Göttern dafür dankten, dass sie nun wieder für die Herden und für sich volle reichliche Nahrung auf den Weiden fanden.

Der Wettlauf und das Wettrennen, letzteres von den Rosshirten gehalten, nahmen nun dabei eine grosse Stelle ein.

Mannhardt fasste die Sache anders. Er sah in dem Wettlauf der Frühlingsgebräuche den Einzug der Pflanzengenien in Wald und Feld nachgebildet; den Maibaum, das gewöhnliche Ziel des Rennens, erklärte er auch für einen Vertreter der Pflanzenwelt¹⁾. Schon das erregt Bedenken, und Mannhardt kommt dann bei dem Erntefest, wo ebenfalls Wettläufe stattfinden, mit seiner Erklärung in Verlegenheit.

Ich halte es allein für richtig, die Wettrennen zu Fuss und zu Ross für einen Teil des Festes zu nehmen, das die Hirten und die Landbauern in Dankbarkeit und Verehrung der segenspendenden Gottheit veranstalteten. Sie müssen ein Ziel haben, im Frühling den Maibaum, das Kultzeichen der Frühlingsgottheit, im Herbst die letzte Garbe. Der Sieger muss ferner einen Preis gewinnen, der entweder in einem Kranze oder — was die jüngere Zeit brachte — einem einigermassen wertvollen Gegenstand bestand,

1) Wald- und Feldkulte I, 392. 397.

oder auch im Gewinn einer Würde bei dem Festaufzug, die ihm wahrscheinlich für das ganze Jahr einen Vorzug gab, bis dann ein anderer seine Stelle gewann, wenn er sie nicht behaupten konnte.

Einige Beispiele zunächst aus der Osterzeit werden das näher beleuchten.

Auf dem Kalbeschen Werder in der Altmark herrschte der Brauch, dass die Jungen, die im Sommer die Pferde hüten sollten, am ersten Ostag (in einigen Dörfern auch am Charfreitag)¹⁾ auszogen, um die Brachweide (das Heigras) für den zu Pfingsten kommenden Austrieb auszustecken. Auf einem Hügel ward von den ältesten Jungen, die schon das Jahr vorher gehütet hatten, eine Tanne aufgepflanzt, an deren behackten Ästen sie die Knochen aufsteckten, welche die neuen Jungen vorher sammeln mussten. Auf den Gipfel des Baumes kam ein Pferdeschädel. Dieser Knochengalgen, wie man den Baum nannte, war das Ziel des Wettlaufs sämtlicher Pferdejungen. Der Sieger ward zum König ernannt²⁾, der letzte hiess der lahme Zimmermann. Der Festzug, der sich anschloss, war freilich zu einem Bettelzug herabgekommen, bei dem für den hinkenden und verbundenen Zimmermann Gaben im Dorfe gesammelt wurden³⁾.

Ganz verwandt war die Sitte in Flessau bei Osterburg in der Altmark. Hier wurde die Pfingstweide von den Schafhirten vor Ostern schon abgesteckt und am Pfingstfest selbst ein Wettreiten der Hirten auf der Weide gehalten, nach welchem ein Galgen gebaut und mit möglichst viel Knochen behängt ward. Der Sieger hiess der Dauslöper, der letzte am Ziel der Pingstkäm⁴⁾.

Dauslöper, der Tauschlepper oder Daustriker (Taufstreicher) bezeichnet den ersten, der durch den frischen heilkräftigen Maitau des Weidegrases schleift und streift, und ist ein Ehrenname des Hirten, der mit seinem Tier, an dessen Schweif ein Maibenbusch gebunden war, der den Tau aufsammlte, zuerst die Weide erreichte. Die Namen der letzten sind Spottnamen⁵⁾.

Den Knochenbaum oder Knochengalgen halte ich für einen Opferbaum, an dem die Hirten ursprünglich die Gebeine und den Schädel des der Gottheit dargebrachten Opfertiers aufhingen nach uraltem Kultbrauche⁶⁾.

1) Auch in Oberschwaben fand am Karfreitag vor Sonnenaufgang (also zu besonders heiliger und heilbringender Zeit) ein Wettreiten der Rossbuben statt. Die Tiere wurden dadurch nach der Meinung für den Sommer gegen die Bremsen geschützt: Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 78.

2) Der Wettlauf hiess daher der Königslauf.

3) Aus dem 3. Jahresbericht des Altmärkischen Vereins bei Adalb. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen, 323 f.

4) A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 379.

5) Vgl. u. a. U. Jahn, Opferbräuche S. 305 f. 309. Über das Taufstreichen A. Kuhn, Westfälische Sagen 2, 165.

6) Mamhardt, Mythologische Forschungen 189 sah in dem Knochenbaum auch wieder eine Veranschaulichung seines Vegetationsklausens.

Bei dem grossen Siegesopfer, das die verbündeten Deutschen nach der Varusschlacht ihrem Kriegsgott brachten, wurden die Schädel der gefallenen Rosse an die Bäume genagelt (Tac. annal. 1, 61). Die Gebeine und die Schädel der Opfertiere waren das Bleibende derselben, aus denen die göttlichen Wesen sie stets wiederbeleben konnten, sobald nur kein Knochen verletzt war¹⁾.

Wie beliebt die Wettläufe in der Osterzeit gewesen sind, beweist am schlagendsten ihre Einfügung in deutsche Osterspiele des XIV. und XV. Jahrhunderts, indem in mehreren derselben²⁾ der Gang der Jünger Petrus und Johannes zum Grabe des Herrn in einen komischen Wettlauf ausgeartet ist.

Bei den Hirtenfesten zu Pfingsten ist das gewöhnliche Ziel des Wettlaufs der Maibaum, auch Maibusch genannt: gewöhnlich ein junger grüner Laubbaum (Birke, Buche) oder eine hohe Baumstange mit grünem Wipfel, der mit einem Kranz, mit Tüchern, Bändern, einem Hut als Preisen geschmückt war. Zuweilen ward auch nur um die Ehre des Sieges gelaufen oder geritten.

Wir deuteten schon oben den Maibaum als das alte Kultzeichen, die effigies oder das signum des sommerlichen Himmelsgottes, dem das Frühlingsfest im freudigen Dankgefühl von den Menschen veranstaltet ward, und erklärten das Laufspiel für einen Teil des religiösen Aktes, an den sich der feierliche Umzug anschloss, dessen Führer durch die Wett- handlung bestimmt worden war.

Bis gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts waren diese Wettläufe oder Wettrennen im Mai oder zu Pfingsten in Westfalen, in der Altmark, in Ostfalen, in Franken, Thüringen, Schlesien, in Schwaben, Bayern³⁾ noch sehr verbreitet. Sie berühren sich nahe mit dem Wett- austrieb der Hirten und Hirtinnen am Pfingstniorgen, bei dem jeder mit seinen Tieren als erster auf der Gemeindewiese zu sein trachtet und den Segen und Gesundheit für alles Lebende bringenden Maitau am reichlichsten vom Grase zu streifen sucht. Aber die Wettläufe schliessen sich erst als

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 219 ff. — Über das Verbrennen unzerbrochener Knochen in den Jahrzeitfeuern U. Jahn, Deutsche Opfergebräuche 40 ff. 122.

2) Hoffmann, Fundgruben II, 334. Pfeiffer, Germania 3, 294 (Egerer Spiel. Pichler, Drama des Mittelalters in Tirol 165 Sterzing. Erlauer Spiele, herausgeg. von Kummer 87 f. Von den in Frankreich entstandenen zeigt nur eines in einer Orleanser Handschrift, die auch sonst Spiele enthält, die sich mit deutschen berühren, den Wettlauf, vgl. Zeitschr. f. deutsches Altertum XXXVI, 239.

3) Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 160 ff. Märkische Sagen 323 ff. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen 379 fg. Pröhle, Harzbilder 66. Bavaria IV, 1, 243 f. Schlesische Provinzialblätter 1870, 289 ff. Schroll, Schlesien III, 251 ff. 264 fg. 268. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, 2, 93. E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche in Schwaben S. 394, 398. Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 1, 234—239, 2, 81—90, 444 ff.

Folge des Austriebes an und leiten, wie ich wiederholt hier hervorhob, die ursprünglich religiöse Festhandlung ein.

Einige Beispiele mögen nun folgen.

In Halberstadt, dem alten Hauptort des ostfälischen Landes, war es noch gegen Ende der vierziger Jahre unsers Jahrhunderts Brauch, auf dem Anger zu Pfingsten den Maibusch aufzustecken, der mit seidenen Tüchern und anderen Sachen behangen ward. Um diese laufen die jungen Burschen. Die ersten am Ziel bekommen die Preise, der letzte erhält den Spottnamen Lamböm oder Lambò. Darauf laufen die jungen Mädchen, und zwar nach einem andern Maibusch, bei dem ein Lamm als Preis steht; die letzte bekommt einen Klotz und wird Klotz-Marine genannt¹⁾.

In Gross-Wirbelitz bei Salzwedel in der Altmark laufen zu Pfingsten die Jungen nach einem Maiebusch. Der Sieger wird König und erhält einen Blumenkranz um den Hals und einen Maiebusch in die Hand, mit dem er beim Umzug den Tau weglegt, wovon er auch Dauslöper genannt wird²⁾. Der letzte, der Pfingstkäm, muss das bekränzte Gestell (Rick) tragen, woran die beim folgenden Umzug gesammelten Würste und Speckseiten gehängt werden³⁾.

In Westfalen sassen beim ersten Anbruch des ersten Pfingsttages, um Mitternacht schon, alle Pferdejugen zu Pferde und jagten zur Pfingstweide, die schon zu Ostern ausgesteckt worden war. Der erste auf der Weide bekam den Namen Däwestrich (Taustrauch, entstellt aus Däwestrik, Taustreicher). Dann führte man ihn mancherorten auf einen Berg, setzte ihn auf einen abgehauenen Strauch und zog ihn unter allgemeinem Freudengeschrei durch den Tau den Berg hinab; ihm ward also der reichste Teil von dem Tau des heiligen Tages vergönnt. Seine Pferde wurden mit Maiekränzen geschmückt, und die des letzten Reiters, der Pengstemocke, mit Blumen. Darauf folgte das Wettrennen⁴⁾.

In Schlesien ist, im deutschen wie im polnischen Teile des Landes, das Wettrennen, besonders zu Pferde, mit dem Ziele des Maie und dem Umzuge nachher, früher allgemein verbreitet gewesen. Infolge von Ausschreitungen aber, die dabei vorkamen, verbot seit dem vorigen Jahrhundert die Polizei die Lustbarkeit, und nur an wenigen Orten blieb sie im Brauch. Selbst in Breslau hatte sich das Pfingstreiten bis in das achtzehnte Jahrhundert erhalten⁵⁾.

Besonders gut erhielt sich bis gegen 1850 das uralte Frühlingsfest in einigen Dörfern des Striegauer Kreises. In Lüssen, ehemals den Johannitern gehörig, und in Järischau, das die Benediktinerinnen von Striegau

1) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 386.

2) Vermengung des Viehaustricks und des Wettlaufs.

3) Kuhn u. Schwartz a. a. O. 380.

4) Kuhn, Westfälische Sagen 2, 164 f.

5) Schroller, Schlesien 3, 252 f. 265 f. 268. 272 f.

besaßen. zwei grossen Bauerndörfern. geschah am frühen Morgen des zweiten Pfingsttages das Wettrennen der Bauernsöhne und Grossknechte nach einer hohen geschälten Fichtenstange. deren Spitze der mit Blumen und Bändern geschmückte Maibusch krönte. Unter ihm hingen die Preise: ein Kranz. Halstücher und ähnliche Sachen. Den Sieger rief man zum König aus, den letzten zum Rauchfiss oder Raufist¹⁾.

Der König ward nun auf die Schultern der abgestiegenen Reiter gehoben und kletterte an der Stange empor, um sich den Maien und den Kranz herabzuholen. Dann ging es in feierlichem Ritt durch das Dorf, der König mit dem Busch und dem Kranz voran. Der Rauchfiss sammelte dabei in den Bauerhöfen Beiträge von Lebensmitteln für das spätere Gelage. Inzwischen war die Kirchzeit gekommen und alle Reiter ritten zur Kirche.

Nachmittags bildete sich der Zug von neuem und bewegte sich zum Hause der Königin, die vom König zu Tanz und Schmaus abgeholt ward. In den Dörfern Lüssen und Järischau war Königin die Geliebte des Königs. Ihr brachte er auch die Preise vom Maibaum, die für Mädchen passen: ein Tuch, eine Schürze, ein buntes Band²⁾.

In diesem schlesischen Pfingstbrauche sind die Teile des alten Frühlingsfestes voll erhalten: Wettrennen der Jünglinge zu Ross, wobei die Würde des Führers im Festzuge erworben wird, dann der Aufzug (die pompa), der Gottesdienst (Opfer), das Festgelage und der Tanz.

In Schwaben bestand an verschiedenen Orten der Maitauritt, der uns an die niederdeutschen Ostergebräuche erinnert, die wir früher schilderten. In den ersten Stunden des 1. Mai, oft schon um 1 oder 2 Uhr in der Nacht, ritten alle Burschen, die über ein Pferd verfügen konnten, in den Wald, wo Lieder gesungen, am Waldsaum getummelt und gelagert ward. Mit Sonnenaufgang zog alles heim³⁾. Das ist nur ein Bruchstück der alten Sitte.

Aus anderen schwäbischen Orten werden Wettläufe und Wettrennen nach dem Maibaum und andere Bräuche zum 1. Mai berichtet. Häufiger noch ist das Pfingstfest die Zeit dieser Feier, und zwar meist Pfingstmontag, da die Kirche sie am Pfingstsoumtage nicht duldete. Nach einem Protokoll vom 19. Mai 1700 ward am Pfingstmontag zu Merstetten nach langer Unterbrechung ein Wettrennen lediger Burschen um einen Käse

1) Das Wort ist Entstellung von Rauchfuss, worin die euphemistische Benennung eines in Tiergestalt gedachten Frühlingsgeistes liegt. Als solcher zeigt sich der Rauchfiss in anderen schlesischen Frühlingsgebräuchen. Das Wort Rauchfuss wird den Bären bezeichnen; im polnischen Oberschlesien heisst eine dem Rauchfuss ganz verwandte Gestalt niedzwiez (Bär). — Ich bemerke, dass Rauchfuss gelehrt übersetzt Dasypodius³⁾ auch als Familienname vorkommt. Im Griechischen wird *δαύπων* auf den Hasen angewandt.

2) Nach R. Dreschers Bericht in Schrollers Schlesien 3. 265 f. 272. Nebenzüge habe ich hier weggelassen.

3) E. Meier, Sagen, Sitten und Bräuche aus Schwaben 394. 398.

gehalten, das die Obrigkeit später jedoch von neuem verbot. In Bissingen hielt sich Wettlauf und Wettrennen an jenem Tage bis in den Anfang unsers Jahrhunderts¹⁾. Genauer wird aus Bettringen berichtet, wo die Sitte bis in die Gegenwart fortlebte. An dem Pfingstritt beteiligen sich aber nur die jüngsten Burschen. Sie tragen einen dichten Kranz von gelben Schmalzblumen²⁾; ein jeder hat ein weisses Hemd über seinen Kleidern, das um die Hüften gegürtet ist. Auch die Rosse sind mit den gelben Blumen geschmückt und bestens aufgezümt. Den Blumenschmuck besorgt das Mädchen, das sich jeder Pfingstreiter zu dem Tage gewählt hat. Die Burschen reiten ohne Sattel. Der Führer des Zuges, der Fähnrich, trägt einen Maien in der Hand. Als Spassmacher tritt der Pfingstlummel auf. Der ganze Ritt beschränkt sich in Bettringen auf einen Umritt durch das Dorf, wobei allerlei Sprüche gesprochen werden, aus denen sich ergibt, dass der Pfingstlummel in das Wasser geworfen ward.

Nach dem Umritt sammeln einige Pfingstbuben zu Fuss Lebensmittel in den Höfen und Häusern, die dann mit den Mädchen im Wirtshause genossen werden. Tanz bis zur Betglocke beschliesst das Fest³⁾.

In ganz ähnlicher Art wird der Pfingstritt zu Nusplingen gehalten. Der Pfingstbutz ist hier in Stroh gehüllt — er ist hier Vertreter des Winterdämons —, einige ältere Burschen suchen ihn zu fangen, und wenn es gelingt, werfen sie ihn ins Wasser⁴⁾.

Das Wettreiten, das in Bettringen und Nusplingen vergessen worden ist, hat sich in Fulgenstadt erhalten. Es findet nach dem Vormittagsgottesdienst des zweiten Pfingsttages nach einem Ziel im Felde statt. Der Sieger führt dann den Zug mit einem Maien in der Hand⁵⁾, der letzte heisst der Hazeler und wird in grünes Laub gekleidet. Jedenfalls ist er ins Wasser geworfen worden. Nachmittags folgt dann der Umritt in benachbarte Dörfer, Gabensammeln und Tanz⁶⁾.

Diese Umritte haben auch im bayerischen Schwaben bis über die Mitte unseres Jahrhunderts (ob noch jetzt, weiss ich nicht) gedauert, ebenso in einigen ober- und niederbayerischen Dörfern⁷⁾. Eine Hauptrolle fällt dabei dem sogenannten Wasservogel (zuweilen Pfingstl genannt) zu, einem in Laub gekleideten Menschen (seltener wird er durch eine

1) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 160.

2) wie es scheint, gelbem Hahnenfuss, da ebendort auch weisse Schmalzblumen vorkommen, was den Gedanken an *Caltha* und an *Leontodon* ausschliesst.

3) Birlinger a. a. O. 2, 151 ff.

4) Birlinger 144 f.

5) Aus einem Spruch des Hazelers ergibt sich, dass der Sieger den Namen Reifanschmecker erhielt, das wohl dem niederdeutschen Dauslöper oder Daustriker sich vergleicht.

6) Birlinger 2, 135—143.

7) Bayr. Schwaben: Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 2, 83. 85. 87. 89: Altbayern: 1, 234 f. 2, 81.

Puppe vertreten), in dem wir ein uraltes Menschenopfer erkennen, das am Frühlingsfest der regenspendenden (Gottheit¹⁾ gebracht worden ist. Ursprünglich ward durch das Los oder durch ein Wettrennen bestimmt, wer aus der Gemeinde sein Leben hingeben müsse. Merkwürdig treu ist die Erinnerung hieran zu Sontheim in Schwaben bewahrt worden, wo die Burschen am Pfingstmontag durch das Los den Wasservogel wählen: wer das kürzeste Hölzchen zieht, muss es sein. Sie führen ihn dann in den Wald und hüllen ihn ganz in Birkenlaub. Dann geht es in das Dorf zurück und ein Zug von 18—20 Reitern bildet sich, deren zwei letzte den unberittenen Wasservogel zwischen sich nehmen. Der Zug geht auf die Brücke über die Zusamm, von der sie ihn in den Bach hinabwerfen²⁾.

In anderen Dörfern des bayerischen Schwaben, ebenso im niederbayerischen Abensberg³⁾ wird durch ein Wettrennen, das in der Frühe des Pfingstsonntags statthat, bestimmt, wer der Wasservogel sein muss: dieser letzte ist ursprünglich der Opferung verfallen gewesen. Die ersten am Ziel erhalten Preise nach jüngerer Sitte.

In Holzheim in Schwaben sind einige bemerkenswerte Abänderungen eingetreten⁴⁾. Hier wird der Wasservogel durch eine Puppe dargestellt, wie auch bei dem Todaustreiben am Sonntag Lätare in mitteldeutschen und slavischen Landen eine Puppe den Opfermenschen ersetzt hat: dieselbe ist am Leibe mit Wasservogelblumen umkränzt, die von den Kindern oft stundenweit hergeholt werden⁵⁾, und an den Armen mit weissen Schmalzblumen (Hahnenfuss). — Der Wasservogel wird auf ein Pferd gesetzt, das ein Knabe führt, und nimmt an dem Umritt teil, der (nach einem Spruch zu schliessen) um die Felder ging⁶⁾. Dann wird ein Wettrennen gehalten. Der Sieger erhält Küchel als Preis und wählt sich eine Pfingstbraut, die den Ehrenplatz an der Tafel bekommt, und auf deren Stadelgiebel der Wasservogel gesetzt wird, wo er bis auf die nächsten Pfingsten sitzen bleibt.

In diesen oberdeutschen Pfingstbräuchen nimmt das Menschenopfer, das der befruchtenden, segenspendenden Sommergottheit gebracht worden ist, die Hauptstelle ein. Wir werden darin einen der höchsten Götter — den schwäbischen Ziu, den bajuvarischen Eru, also den germanischen Tius zu erkennen haben. Der feierliche Umzug mit dem Opfer tritt stark hervor: der Wettlauf oder das Wettrennen dient zur Bestimmung des Menschen, welcher zum Heil des ganzen sein Leben hingeben muss. Der

1) Grimm, D. Mythologie 562. Panzer 2, 444 f.

2) Panzer 2, 89.

3) Panzer 2, 83. 85 f. 87.

4) Panzer 2, 85 f.

5) Es wird von Panzer nicht gesagt, was für Blumen das sind.

6) Im Dürkheimer Landgericht im bayer. Schwaben ist die ganze Feierlichkeit in einen kirchlichen, vom Pfarrer geführten Umritt der Dorfllur, an deren vier Ecken das Evangelium gelesen und das Wetter gesegnet wird, verwandelt. Panzer 2, 90.

letzte am Ziel ist es. So erhalten wir einen wertvollen Beitrag zu dem Aufbau des ganzen ältesten Frühlingsfestes aus dem heute noch blühenden Pfingstbrauch der Bayern und Schwaben¹⁾.

Als eine besondere Art des Wettlaufes mag noch aus dem Algäu das Karrenschieben oder Karrenrennen erwähnt werden, das zu Wangen am Pfingstfest geschieht oder geschah. Jeder Bursche kommt mit seinem Mädchen und einem Karren auf einen bestimmten „freien Wasen“. Ein Seil wird ausgespannt, längs dem sich die Burschen mit ihren Karren, worin die Mädels sich gesetzt haben, aufstellen. Auf gegebenes Zeichen fahren sie auf den Maibaum als das Ziel los. Sie halten aber auf halber Bahn, die Mädchen machen den Burschen im Karren Platz und schieben nun um die Wette diese auf das Ziel los. Die erste am Maibaum gewinnt den ersten Preis u. s. w.²⁾.

Hier scheint der Wettlauf der einzige Rest der Pfingstfeier zu sein. Inwieweit dies auch für Kärnten gilt, wo am Pfingstmontag nach alter Sitte Wettläufe auf den Alpen gehalten werden³⁾, weiss ich nicht.

In den Maifesten der niederdeutschen Städte, in denen sich der Umzug zum prächtigen Umritt des Maigrafen ausgebildet hatte⁴⁾, traten die übrigen Teile der Feier, somit auch der Wettlauf, ganz zurück und erloschen. Von Niedersachsen hatten sich die Maigrafenfeste nach Dänemark und Schweden verbreitet.

Der Frühling weicht dem Sommer, der zur Zeit der Sonnenwende in vollster Pracht entfaltet ist. Bei dem grossen Sunnwendfest, das die Kirche auf den Namen Johannis des Täufers umtaufte, haben die Kampfspiele auch einen Teil der Feier ausgemacht, Zeugnisse dafür sind allerdings spärlich; doch wird berichtet, dass bei dem Sunnwendfest, das die Leute aus Salzburg, Steiermark und Kärnten auf ihrer gemeinsamen Grenze, der Flatnitzalpe, viel besuchten, Ringspiel und Wettlauf gehalten wurden. Und gleiches wird zu Johannis auf dem Sonntagkogel bei Johann im Pongau stattgefunden haben, wenn hier auch nur vom Ringkampf aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts erzählt wird⁵⁾.

Die Erntefeste beginnen mit dem ersten Schmitt (Jakobitag, 25. Juli) und ziehen sich bis Katharinen (25. November) hin; aus diesen vier Monaten

1) Unter dem Namen Pfingstquack kommt der Brauch auch auf rheinfränkischem Boden im Hinterweidenthal in der Pfalz nach Panzer I. 238 vor. Auch aus Elsass wird dieser Name und der Brauch berichtet. Pfingstquack ist der Pfingstfrosch. Der Frosch als Vorbote des Sommers, als Laubfrosch Ankündiger des Regens, hat seine Stelle in den Frühlingsbräuchen, vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 355 f.

2) E. Meier in J. Wols's Zeitschrift für deutsche Mythologie u. Sittenkunde I. 443.

3) Schober, Die Völker Österreich-Ungarns I. 382.

4) J. Grimm, D. Mythol. 735—38. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 369 ff.

5) L. Hübner, Beschreibung des Erzstiftes Salzburg. II. 396 f. 691.

ragt besonders der Bartholomäitag (24. August) als Zeitpunkt der abgeschlossenen Getreideernte hervor. Sowie die Erntefeste in Griechenland und Italien mit Opfern und Spielen begangen wurden¹⁾, so ist das auch in Deutschland geschehen.

Zu Besdau bei Luckau in der Niederlausitz laufen am Erntefeste die Knechte und Mägde, aber getrennt von einander, um Backwerk, Tücher und ähnliche Preise²⁾. Gleicher Brauch bestand auf den Gütern um Nörten im Hannöverschen und um Grimma in Sachsen³⁾. In Pommern liefen nur die Mägde nach der letzten Garbe, welcher Ähnlichkeit mit einem Mannsbilde gegeben wurde. Die Siegerin erwarb das Recht der ersten Tänzerin am folgenden Tanzabend. Auch in Schlesien war der Wettlauf nach beendeter Ernte auf die Mägde beschränkt⁴⁾.

Dass die letzte Garbe ein Opfer war zu Dank und Bitte für die gegebene und für die künftige Ernte, lehren lange erhaltene niederdeutsche Gebräuche, bei denen sich sogar die Anrufung Wodans fortgefristet hatte⁵⁾.

Bei der mit alter Fülle gefeierten thüringisch-fränkischen Kirmse, wie sie aus der Hildburghäuser (Gegend Hohnbaum in Büschings Wöchentlichen Nachrichten IV. 399 (1819) beschrieben hat, die mit feierlichem Aufzug nach dem Gottesdienst, und mit Schmaus und Tanz begangen ward, fand am zweiten Tage das Kuchenlaufen statt: Burschen und Mädchen liefen nach dem auf einen Topf gelegten Kuchen um die Wette.

In Schwaben ward noch um die Mitte dieses Jahrhunderts das Erntefest zu oder um Bartholomäi mit Wettläufen, Wettspringen, Ringen, Klettern und anderen Wettübungen begangen⁶⁾. Mancherorten hiess das Fest der Schäferlauf oder Schäfersprung, weil ein Wettlauf der Hirten den Hauptteil bildete. In Bretten liefen am Lorentztag (10. August), dem sogenannten Schäfermarkt, die ledigen Schäferburschen und Schäfertöchter am Abend auf freiem Felde in paarweiser Ordnung nach einem Ziel. Der Sieger gewann ein Lamm, die Siegerin ein seidenes Halstuch. In Wildberg geschah der Wettlauf in gleicher Art acht Tage vor Michaelis. Neben dem Wettlauf gingen noch andere Übungen nebenher; Gottesdienst ging dem Lauf voran, Tanz folgte. In Markgröningen liefen die Schäfer und Schäferinnen am Bartholomäustage barfuss über ein Stoppelfeld. Die Preise waren für den Sieger ein Hammel, für das erste Mädchen am Ziel ein Lamm oder ein scharlachenes Mieder, Schnupftücher oder ähnliche Sachen⁷⁾.

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 254 ff. Mythologische Forschungen 172 ff.

2) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen S. 399. Nr. 109.

3) Kuhn, Westfäl. Sagen, 2, 187. Nr. 525. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1. 396.

4) Kuhn, Märkische Sagen S. 342. Schroller, Schlesien 3, 309.

5) Grimm, D. Mythologie 140 ff. Pfannenschmid, Erntefeste 104 ff.

6) E. Meier, Sagen aus Schwaben 437 ff. 451.

7) Vgl. Meier a. a. O. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2. 280. Aus Schwaben 2, 209 ff.

Wenn hier die Hirten, nicht die Schmitter laufen, so gründet sich das wohl darin, dass mit vollendeter Ernte die Weide auf den Stoppelfeldern offen wird.

Am Jakobitage fand zu Teinach im Schwarzwald ein weit und breit berühmtes ländliches Fest statt, der sogenannte Hahnentanz. Dasselbe eröffnete ein Wettlauf von jungen Burschen und Mädchen. Darauf folgte ein Eselwettrennen¹⁾ und nach diesem der Hahnentanz, wobei es darauf ankam, dass ein von seinem Mädchen unterstützter Bursche ein Wasserglas mit seinem Kopfe herunterstieß, das auf einem Brette an einer Stange ziemlich hoch stand. Auf der Spitze der Stange sass ein Hahn in einem Käfig. Wem das dreimal gelang, gewann den Hahn. Die Paare umtanzten dann die Hahnenstange²⁾.

Solche Hahnentänze werden auch sonst in Schwaben und ebenso im Elsass bei Erntefesten gehalten³⁾. Sie sind sehr alte Volksbelustigungen, die einen tieferen Grund haben, da der Hahn als Wettervogel wie als Symbol der Fruchtbarkeit zur Ernte in Bezug steht. Fischart im Gargantua (Hallische Ausgabe von Alsleben 73) gedenkt des Hahnentanzes und zwar in einem Atem mit den Wettläufen um die Hosen und den Barchat (Parchent). Auch in dem Fastnachtspiel der alt hanentanz (Kellers Fastnachtspiele Nr. 67)⁴⁾ erscheint dieser Tanz als ein ländliches Wettspiel: von welchem boursman das pest wird getun an alls gefehr, es sei diser oder der, dem wirt der han gegeben und dem lezten ein pruch⁵⁾ darneben. Auch Geiler von Kaisersperg gedenkt in den Predigten über das Narrenschiff des Hahnentanzes (Scheibles Druck 465). Wegen der eingerissenen Ausschweifungen stellte der Augsburger Rat 1512 die Gesellen-, Kranz- und Hahnentänze ab⁶⁾.

Ein eigentümlicher Wettlauf wird in Altheim bei Horb in Schwaben acht Tage nach der Kirchweih gehalten, der Hammeltanz⁷⁾. Paarweise treten Burschen und Mädchen zu einem kreisförmigen Wettlauf an um einen Pfahl, woran eine Schlaguhr hängt. Das Paar, bei dem die Uhr gerade schlägt, wenn es vorüberläuft, bekommt einen Säbel und einen geschmückten Hammel. Ursprünglich wird es ein gewöhnlicher Wettlauf gewesen sein mit dem Preise des Hammels. Tanz und Schmaus schliessen sich an⁸⁾.

— — —

1) Teinach ist ein Badeort, in dem für die Gäste Esel gehalten werden.

2) Birlinger, Aus Schwaben 2, 213.

3) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 286 ff. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste 293, 420.

4) Der kurz hanentanz bei Keller, Fastnachtsp. Nr. 89.

5) Die pruch (Lendenhose) ist ein bekannter Preis beim Wettlauf, vergl. weiterhin.

6) v. Stetten, Geschichte der Stadt Augsburg 2, 161.

7) Über die Hammeltänze am Erntefest, Pfannenschmid 292, 553.

8) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 289.

Die Wintersonnenwende ist in dem germanischen Heidentum eine hochheilige Zeit gewesen; das Gedeihen der neuen Jahreshälfte ward den Göttern durch grosse Opfer empfohlen, bei denen wir feierliche Umzüge und Spiele aus fortlebenden Volksgebräuchen erschliessen dürfen. Von den Spielen haben sich Wettrennen erhalten, die auf den zweiten Weihnachtstag, der dem ersten Märtyrer Stephan von der Kirche gewidmet worden war, gelegt wurden. Sanct Stephan war an Stelle eines Heidenthums, wahrscheinlich Wodans, der Patron der Rosse geworden; ihm zu Ehren wurden und werden im Norden und Süden Deutschlands Wettrennen von den Bauern gehalten, wofür er den Pferden Segen und Gedeihen sicherte.

In Bayern sind diese Stephansritte noch jetzt sehr häufig¹⁾. Die meist sehr alten Stephanskapellen werden von den Bauern der Gegend umritten, dann die Feldflur umjagt und darauf festliche Umritte durch die Dörfer gehalten. Die Pferde glaubt man durch diese Ritte für das nächste Jahr gegen alle Schäden, namentlich gegen die Hexen geschützt.

Im Herzogtum Schleswig fand am Stephanstage zu Walsbüll auf der Landstrasse von Flensburg nach Tondern ein grosses Wettrennen statt. Das Ziel war ein jetzt verschwundenes Wirthshaus. Der Sieger gewann für den Renntag eine bevorzugte Stellung, gleich den Siegern bei den Frühlingswetten²⁾.

Auch in England war es ein alter Brauch, am Stephanstage die Pferde in raschem Laufe auszureiten, bis sie in Schweiss gerieten, und Gebete um gesegnete Weiden zu halten³⁾.

Wir fragen nun, ob sich nicht Wettläufe ausser den Jahrzeitfesten bei Feierlichkeiten aufweisen lassen, die mit religiösen Gebräuchen verbunden waren. Da kommt zunächst der Brautlauf in Betracht, das Fest der Heimführung der vermählten Braut⁴⁾.

Die Entscheidung ist hier aber nur sehr vorsichtig zu treffen, da in den germanischen Hochzeitbräuchen manches noch auf die vorhistorische gewaltsame Brautgewinnung, die Raubehe, hinweist; vielleicht geht selbst der Name Brautlauf auf die rasche Entführung des Weibes zurück⁵⁾.

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 402 fg. Schmeller, Bayr. Wörterb. 2². 735. Höfler in unserer Zeitschrift 1, 305. Dalm in der Bavaria I. 2, 998 ff. Ein Zeugnis für den Stephansritt aus Schwaben bei E. Meier, Sagen aus Schwaben 466.

2) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 403.

3) Aus dem Mirror von Kuhn zu Westfäl. Sagen, Gebräuche und Märchen 2, 101 angeführt.

4) Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter 1, 362 fg. (2. A.).

5) M. Müller, Essays (Deutsche Ausgabe) 2, 234. Dargun, Mutterrecht und Raubehe. Breslau 1883. S. 130. H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1, 73. Konr. Maurer in unserer Zeitschr. 1, 111.

Eine Erinnerung an den Brautraub liegt wohl in folgendem altnmärkischem Gebrauch: am Schluss des ersten Hochzeitstages begiebt sich die ganze Hochzeitgesellschaft auf einen zum Laufen geeigneten Platz. Die Braut wird von zwei jungen Männern geführt, dann giebt ihr der Bräutigam einen Vorsprung und der Wettlauf zwischen ihm und der Braut beginnt. Am Ziel der Bahn wird der jungen Frau der Kranz von jungen Weibern abgenommen und dafür die Haube aufgesetzt¹⁾.

In anderen Gegenden (Obersteiermark, Schwaben, Elsass) entflieht die Braut aus der Kirche oder von der Tanzstube. Der Bräutigam (in Siebenbürgen²⁾ dessen Vertreter der Brautknecht) muss sie zu fangen oder in ihrem Versteck zu finden suchen³⁾.

Anders als diese Läufe des Brautpaares sind die Wettläufe der Hochzeitsgäste zu beurteilen. Zwar kenne ich keine alten Belege für sie, aber altes hat sich sicher in den jüngeren Gebräuchen erhalten.

In der Mark Brandenburg und in Kursachsen war noch im vorigen Jahrhundert verbreitete Sitte, dass die jungen Männer am zweiten Hochzeitstage von einem bestimmten Punkte bis zum Hause der Braut einen Wettlauf hielten. Der Sieger bekam von der Braut und den Brautjungfern drei grosse Brautstollen (Gebäck) und tanzte darauf barfüssig, selbst im Winter, mit ihnen⁴⁾.

In Oberbayern wird bei dem Zuge der Hochzeiter aus der Kirche der Braut- oder Schlüssellauf gehalten. Der Hochzeitslader steckt Bahn und Ziel ab. Die flinksten Burschen, bis auf Hosen und Hemd entkleidet, tanzen vom Kirchthor ab vor dem Brautpaar her und beginnen dann barfuss einen Wettlauf. Wer das weiteste Ziel zuerst erreicht, erhält einen vergoldeten Holzschlüssel, der ihm an den Hut gebunden wird, und den

1) Kuhn, Märkische Sagen S. 358. — Auch in der Grafschaft Ruppin und in den angrenzenden Theilen der Priegnitz und Mecklenburgs hatte sich das Haschen der Braut durch den Bräutigam, wobei die Hochzeitgesellschaft in zwei Parteien geteilt, mithalf, mit dem Brautkranzabtanzan vermengt (Mittheil. vom Oberlehrer K. E. Haase). Dieses Haschen der Braut durch den Bräutigam kann sich freilich auch auf einen andern Grund zurückführen, der mit der Werbung um die Gunst des Mädchens zusammenhängt. Bei den Kalmücken nämlich und den Völkern des malayischen Archipels findet, nachdem die Eltern der Braut die Einwilligung gegeben, ein Wettlauf zwischen dem Mädchen und dem Bräutigam statt. Es soll kein Fall vorkommen, dass sich das Mädchen fangen liesse, wenn sie Abneigung gegen den Bewerber hat. Ploss-Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde 1, 50 (3. Aufl.).

2) Mätz, Die siebenbürgisch-sächsische Bauernhochzeit. Kronstadt 1860. S. 66.

3) Weinhold, Deutsche Frauen 1, 384. Dargun, Mutterrecht 131. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitbuch 146. 252. — Verschieden hiervon ist das Stehlen der Braut durch Freunde des Bräutigams: Bavaria I. 402. III. 334. Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1. 106 f. Vierthaler, Wanderungen durch Salzburg, Berchtesgaden und Oesterreich (Wien 1816) 1, 165 (aus dem Lungau). v. Kürsinger, Ober-Pinzgau (Salzburg 1841) 169. Birlinger, Volksthümliches aus Schwaben 2, 377. 393.

4) Kuhn, Märkische Sagen S. 363.

höchsten ausgesetzten Geldpreis. Der letzte hat die Sau und wird an Rücken und Hut mit Sauschwänzchen besteckt.

In manchen Gegenden laufen, je nach dem Stande des Brautpaares, die Jäger, die Sennen, die Holzknechte, die Köhler; auch die Sennerinnen und andere Mädchen laufen. Zuweilen ist die Braut, die vor dem Gasthause steht, worin das Hochzeitmahl gehalten wird, das Ziel des Laufs. Selbst bei silbernen und goldenen Hochzeiten fehlt der Wettlauf nicht: nur führen ihn dann ältere Männer aus¹⁾.

Im Bistum Eichstätt bestand noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts folgender Brauch. Am zweiten Hochzeitstage, dem Kraut- und Fleischtag, auch Roeken- oder Brauttag genannt, ritten oder liefen die jungen Burschen um Henne und Hahn. Sie liefen zuerst vom Hause des Bräutigams nach dem Hause der Braut, und der Sieger erhielt eine mit Bändern geputzte Henne. Dann ging es im vollen Laufe zum Bräutigam zurück, wo der zuerst ankommende einen Hahn oder Goeker als Preis empfing²⁾.

Verändert lebte dieser Hahnen- oder Hennenritt in Schwaben fort. Wenn eine Braut aus einem andern Orte nach Hohenstaft auf der schwäbischen Alb heiratet, stellen sich während der Trauung ledige Burschen zu Pferde bei dem Bettelhaus auf und reiten, sobald das Brautpaar aus der Kirche tritt, in vollem Lauf auf dasselbe zu. Der erste erhält ein Geschenk vom Bräutigam; ursprünglich muss eine Henne oder ein Hahn der Preis gewesen sein, wie der Name „um die Hemm reiten“ andeutet³⁾.

In Wolfshlugen, Oberamt Nürtingen, ward es beim Einheiraten einer Fremden so gehalten, dass an der Hochzeit ledige Burschen nach einer an einen Pfahl gebundenen Henne um die Wette reiten. Der erste am Ziel, dem es gelingt, abspringend vom Pferde die Henne zu fassen, erhält sie und ausserdem vom Brautpaare Wein und Geld⁴⁾.

In der südlichen Oberpfalz folgt auf das Hochzeitamt in der Kirche das Backofenschüssel-Laufen⁵⁾. Gleich vor der Kirchthür ziehen alle lauf-fähigen männlichen Gäste Strümpfe, Schuhe und Röcke aus. Der Brautführer entfernt sich einige Hundert Schritt von ihnen und giebt das Zeichen zum Lauf durch Aufwerfen seines Hutes, den er auf seinen Stock steckt. Wer sich dieses Hutes zuerst bemächtigt, erhält den vom Hochzeiter gesetzten Preis und ist ausserdem von der Zeche beim Hochzeitmahl frei⁶⁾.

1) Bavaria I. 1, 398 f.

2) Nach dem Journal von und für Teutschland v. J. 1791. III. S. 473 bei Reynitzsch über Truhten und Truhtensteine (Gotha 1802). S. 351 f.

3) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 386.

4) E. Meier, Sagen aus Schwaben 483.

5) Der Grund der Benennung nach der Backofenschüssel ist nicht mehr erkennbar.

6) Schönwerth, Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen 1, 93. Der Siegende soll aber ein unbescholtener Mann sein, weil seine Untugenden auf das erste Kind des Paares übergehen.

In Österreichisch-Schlesien lässt die erste Brautjungfer am zweiten Hochzeitstage einen grossen Kuchen backen, den Grenzkuchen. Die ledigen Burschen, zuweilen auch verheiratete Männer, versammeln sich und die Brautfrau mit der Brautjungfer stecken die Rennbahn ab. Dann stellen sich diese zwei in die Mitte der Bahn und halten ein weisses Tuch in die Höhe. Die Laufenden suchen im Vorbeirennen nach dem Ziel den beiden das Tuch zu entreissen. Wem es gelingt, erhält das Tuch und den Kuchen als Preis. Der Kuchen wird gemeinsam verzehrt¹⁾.

Diese Wettläufe gehören zu den ältesten Teilen der Hochzeitfeier. Sie gehören in den festlichen Zug, in dem die Braut von ihren Freunden und Gespielen in das Haus des Bräutigams geführt wird. Gesänge wurden von der Menge dabei angestimmt²⁾ und die rüstigsten im Zuge begannen das Spiel des Wettlaufes.

Die Barfüssigkeit der Läufer selbst im Winter muss einen rituellen Grund haben und nicht bloss der Leichtfüssigkeit halber gefordert sein³⁾. Dem Hochzeitfeste hat auch in unserer heidnischen Zeit nicht das religiöse Element gefehlt: man erbat und wünschte den Segen der Götter für die junge Ehe und brachte ihnen daher Spiele und wohl auch Opfer dar⁴⁾.

Wir begegnen dem Wettlauf aber nicht bloss bei häuslichen, sondern auch bei Staats- und Gemeindefesten.

Bei der jährlichen Huldigung der Entlebucher an Luzern, die bis zur französischen grossen Revolution am Ostermontag auf der Wiese zu Schöpfen stattfand, schloss sich an die Heerschau über die bewaffnete Mannschaft regelmässig ein Wettlauf der Mädchen an. Die beste Läuferin erhielt vom Landvogt einen Rock in den Landesfarben⁵⁾.

Nach uralter, aus dem Altertum schon (Sallust. bell. jugurth. Kap. 79. Valer. Max. V. 6) berichteter und weitverbreiteter Sage⁶⁾ diene der Wettlauf zur Entscheidung von Grenzstreitigkeiten⁷⁾. Von jeder Partei wird ein Mann gestellt: wo die zwei zusammentreffen, soll die Grenze sein. Diese Sage ist in der Schweiz auf einen Streit zwischen Uri und Glarus übertragen, ferner zwischen Graubünden und Lichtenstein⁸⁾. Auch wird

1) A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 2, 225.

2) Müllenhoff, De antiquissima Germanorum poesi chorica S. 23 f.

3) Wir fanden sie auch bei dem Schäferlauf in Markgröningen in Schwaben, und dürfen herbeiziehen, dass in Oberschwaben am Funkensonntag (dem ersten Fastensonntag) alle Mädchen in Strümpfen (Vertretung der Barfüssigkeit) tanzen mussten. (Birlinger, Aus Schwaben 2, 64).

4) Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter 1, 374 fg. Altnordisches Leben 247.

5) Stalder, Fragmente über Entlebuch 2, 375 ff.

6) Nach Mitteilung vom Geh. Rat Bastian findet sie sich selbst in Samoa.

7) J. Grimm, Grenzaltertümer, Kleine Schriften 2, 68 fg.

8) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 288. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten 392, 577.

sie über einen Zwist zwischen den Gemeinden Wollerau und Ägeri erzählt.

Hier ist der Grenzlauf das Mittel zur Erreichung eines wichtigen Zwecks. Als schmückendes Spiel ist der Wettlauf aber bei dem Grenzbegegung verwandt worden, der in wiederkehrenden Fristen von den deutschen Gemeinden zur Sicherung ihrer Marken gehalten worden ist und religiöser Handlungen nicht entbehrt hat.

Jakob Grimm hatte bereits Wettläufe dabei vermutet, aber keinen Beweis beibringen können¹⁾. Nun ist derselbe, noch dazu aus neuester Zeit, in Dittenheim bei Heidenheim a. H. gefunden, wo am Schluss des feierlichen Grenzbegegunges ein Wettrennen der berittenen Männer und ein Wettlauf der Mädchen gehalten wird²⁾.

Die Wettläufe konnten durch die verschiedenen Bedingungen des Laufens mancherlei sein. Schmeller sagt in seinem Bayerischen Wörterbuche I, 1448 (2. Aufl.): „Man hat verschiedene Arten solcher Wettspiele. — Beim Blindlaufen sind den Läufern die Augen verbunden. Nachdem sich jeder auf ein Zeichen dreimal umgedreht, geht es auf das Ziel los, welches natürlich von nicht wenigen verfehlt wird. Beim Sacklaufen stecken sie bis an den Kopf in Getreidesäcken; beim Hosenlaufen stecken immer zwei, jeder mit einem Bein, in einem Paar Hosen; beim Eier-, Kochlöffel- oder Tellerlaufen haben die Läufer auf einem Teller, einem Kochlöffel oder dergl. ein Ei oder etwas ähnliches an das Ziel zu bringen. Beim Tabaklaufen müssen sie mit brennender Pfeife anlangen. Bei dem unter Mädchen gepflegten Wasserlaufen kommt es darauf an, mit einem Kübel voll Wasser auf dem Kopfe glücklich ans Ziel zu kommen.“ Wir finden letzteres in Bayern wie in Schwaben, so bei dem Schäferlauf in Wildberg, wo die Mägde mit gefüllten Kübeln wettliefen. Gleiches hat E. Lovarini in unserer Zeitschrift II, 57 aus Viterbo und Assisi im Umbrischen berichtet.

Das Eierlaufen (Eierlesen, Eierklauben) finden wir anders, als Schmeller es beschreibt, in der Schweiz, in Schwaben, in Bayern, auf der Eifel, im Waldeckschen, in Schlesien³⁾ als Wettspiel zwischen einem Eierleser und einem Läufer. Eine gewisse Zahl Eier werden von dem Läufer in bestimmtem Abstände von einander in gerader Reihe auf den Boden

1) Grenzaltertümer: Kleine Schriften 2, 64.

2) Aus der Kölnischen Zeitung vom 25. September 1872 bei Pfannenschmid, Erntefeste 348.

3) Tobler, Appenzeller Sprachschatz 165. Seiler, Die Basler Mundart 6. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 185–190. Schmeller, Bayer. Wörterb. I², 1321. Schmitz, Sitten und Sagen des Eifler Volkes 1, 29. Curtze, Geschichte und Beschreibung des Fürstent. Waldeck 404. Gomolke, Breslauer Denkwürdigkeiten 3, 184.

gelegt. Dann muss der Leser die einzelnen aufheben und in einem Siebe sammeln, während der Läufer inzwischen einen bestimmten Weg zu einem Ziele (von dem er ein Zeichen mitzubringen hat) und wieder zurück machen muss. Wer zuerst fertig wird, hat den ausgesetzten Preis gewonnen. Fischart erwähnt den Eierlauf im Gargantua (er lieff der eyer S. 281 der Ausgabe von Alsleben). Das Spiel lebt noch, namentlich in der Schweiz (Appenzell, Aargau, Basel, Bern). In Schlesien war das Eierlesen eine Belustigung der Zunftgenossen am Ostermontag und besonders bei den Breslauer Tuchmachern beliebt.

Das Sacklaufen oder Sackhüpfen ist eine in vielen ober- und mitteldeutschen Landen beliebte Belustigung. In Schlesien z. B. veranstalteten es noch in neuer Zeit Gastwirte auf den Dörfern zur Unterhaltung städtischer Gäste an Sonntag-Nachmittagen. Ebenso das Schürzenrennen oder Schürzenlaufen, wobei barfüssige kurzgeschürzte Mägde über einen Brackacker oder ein Stoppelfeld um Preise liefen. Bei dem Guirlandenrennen, das in Mittelschlesien bis zur Gegenwart beliebt war, ist ein Laub- und Blumengewinde der Preis der siegenden Magd.

Ein alter Ausdruck für Wettlaufen ist gewesen *die barre loufen* (Wolframs Wilh. 187. 15. Altdutsche Blätter 2. 224. Altwert 89. 27), *der baar lauffen* (Fischart, Gargant. 281. hallischer Neudr.), *barr loufen* (Pauli, Schimpf und Ernst), *der barr spilen* (Fischart, Gargant. 274. hall. Neudr.). *Parlouffen* wird noch im 17. Jahrhundert für wettlaufen (*course certare*), *barloufung* gleich *wettloufung* gebraucht¹⁾. Es bezeichnet das Laufen nach der Barre²⁾, dem verschränkenden Balken, der die Rennbahn am Ziele schloss. Auch ein Drehkreuz oder ein Pfahl diente dazu. Von dem Maibaum haben wir früher als Ziel des Laufes oder Rennens gesprochen.

Auch der Ausgangspunkt der Läufer ward markiert: oft durch ein quergespanntes Seil, eine auf den Boden gelegte Stange, im Pinzgau zuweilen durch eine Querlage von Stroh.

In den Schilderungen der Laufspiele haben wir häufig von der Beteiligung der Mädchen an denselben zu sprechen gehabt. Und hier kommen wir nun zu den Gleichungen deutscher Wettläufe mit jenen italienischen, über welche Dr. E. Lovarini seine Forschungen, besonders aus paduanischer Vorzeit, bei uns mitgeteilt hat (Zeitschrift II. 56—67). Wie sich in italienischen Städten vom 12. bis ins 16. Jahrhundert Wettläufe zu Fuss und zu Ross um ein Stück Tuch nachweisen lassen, das bald als *drappo*

1) Grimm, D. Wörterl. 1, 1140. Schmeller, Bayer. Wörterb. 1, 401.

2) Du Cange, Glossar. med. et infim. latinit. 1. 586 Niort. 1883 *barrae: decursio palaestrae, sic dicta quod palestra barris seu repagulis clauderetur.*

verde, bald als *panno scarlatto* oder als *palio* (*palio d'oro*)¹⁾ oder sonstwie bezeichnet wird, so finden wir auch in den Akten und Chroniken süd- und mitteldeutscher Städte vom 14. bis in das 17. Jahrhundert solche Wettläufe um den Barchat (Barchent) oder Scharlach als Belustigungen verzeichnet.

Die Laufenden waren Männer und Weiber, ursprünglich gewiss wie auf den Dörfern ohne Einschränkung der Personen, wie denn an den Pferderennen, die gleichzeitig und um ähnliche Preise statthatten, immer alle, die Lust und Geschick dazu hatten, teilgenommen haben. Beweise dafür giebt ein Bericht über das Münchener Laufen von 1448, wo ganz allgemein gute gesellen und frawen und tüchter als die laufenden genannt werden. In Nördlingen liefen 1442 hubsche frawen und gemeine weiber in Gemeinschaft miteinander. Dass unter den hutschen frawen ehrbare Frauen zu verstehen sind, ergibt sich aus dem Gegensatz zu den gemeinen in der Angabe, dass ein gemeines weip, d. h. die Insassin des öffentlichen Hauses, siegte. Aber im übrigen hören wir nur von den Bewohnerinnen des Frauenhauses als Teilnehmerinnen an den städtischen Wettrennen. Die Ausartungen, die sich dabei eingefunden haben mögen, mussten den ehrbaren Mädchen und Frauen die Lust an der alten Sitte verleiden, und da das Volk diese Spiele forderte, war die Obrigkeit genötigt, die öffentlichen Dirnen zu dem Barchent- oder Scharlachlaufen zu stellen.

J. E. Schlager hat im ersten Bande seiner Wiener Skizzen aus dem Mittelalter (Wien 1835) über das Volksfest der laufenden Pferde in Wien gehandelt, woraus erhellt, dass dabei nicht bloss die Rosse, sondern auch mannen oder knecht und frawen gelaufen sind. Herzog Albrecht III. von Österreich hatte im Jahre 1382 bei Bestätigung der Wiener Freiheiten von 1296 bestimmt, dass man an jedem der beiden Jahrmärkte zu einem scharlach rennen solle²⁾. Diese Spiele dauerten bis 1534. Kaiser Ferdinand I. verbot sie aus sittenpolizeilichen Gründen³⁾. Die Zeiten waren der Auffahrtstag des Heilands im Mai und der Katharinentag im November. Es rannten 4—10 Pferde, die mautfrei waren, ausser den Männern und Weibern.

Genauerer ergibt eine Eintragung in das Copey-Buch der gemainen Stat Wien⁴⁾ zum Jahr 1454 über das Scharlachrufen, d. i. die öffentliche

1) *mlat. cursus palii* Du Cange II. 676^b (Niort 1883). Das Stück Tuch ist eine echt mittelalterliche Form des Preises, die mit der alten Naturalwirtschaft zusammenhängt, wonach Stoffe oder daraus gefertigte Kleidungen ganz oder teilweise das metallene Wertstück vertraten. Vgl. über die Verwendung von Kleidungsstücken als Preise bei Wettkämpfen Rochholz in der Zeitschr. f. deutsche Philologie I. 459 ff. Zu dem hier namentlich erwähnten Hosenpreis vgl. Fischart, Gargantua (Hallisch. Neudr. 73): sprang vmb die Hosen, jagt vmb den Barchat.

2) Die Wettläufe werden durch Herzog Albrecht nicht eingeführt worden sein; er bestimmte nur die beiden Zeiten der Rennen.

3) Schlager, Wiener Skizzen. 1846. S. 365.

4) Herausgegeben von Zeibig. Wien 1853 S. 13.

Ankündigung des Rennens um das Scharlachtuch. Es ward ausgerufen, dass am Montag nach Christi Himmelfahrt die Pferde von Schwechat herein in die Stadt laufen sollten, nachdem sie Tags vorher auf das Rathaus zur Einschreibung gestellt und vor dem Rennen selbst dort bulliert worden sind. Das erste Pferd am Ziel gewinnt den scharlach, das ander den sparber¹⁾, und welches das lest dazzu ist, das hat gewonnen die saw, nu hoert mer, auch werdent die freyen knecht zu einem parhant lauffen, und welcher der erst dazzu ist, der hat den parhant gewonnen, auch werdent die freyen töchterl zu ainem parhant lauffen, und welche die erst dazzu ist, die hat gewonnen den parhant.

Die freien knechte sind die Knechte des Freimanns oder Henkers, der meist die Polizei im städtischen Frauenhause hatte. Bis 1450 kam der Pachtzins, den die Wirtin des Frauenhauses der Stadt Wien zahlte, dem Schergen zugute. In dem hintern Frauenhause hatte derselbe aber nichts zu pieten noch zu schaffen²⁾.

Die freien töchterlein sind natürlich die Insassen des gemeinen Frauenhauses.

Von Wien ward dieses Volksfest nach Wiener Neustadt 1469 übertragen. Die Pferde raumten zu Mariä Himmelfahrt (15. August) um einen Scharlach oder einen Rock von welhischem Tuch, zu zweit um einen Sparber und zuletzt um eine Specksau. Die freien Knechte und die freien Frauen liefen jeder Teil für sich um einen Parchent³⁾. Ursprünglich hat die Sau wohl nur die Bedeutung des Misserfolges im Rennen, wie das bei den Wettläufen auf den Dörfern sicher ist, wo der letzte mit Sauschwänzchen besteckt ward (vgl. oben S. 15, ⁴). Aber für das symbolische Zeichen oder den symbolischen Namen ist auch eine wirkliche Sau als letzter oder auch als zweiter Preis, wie in Nördlingen, gestellt worden.

In München fand das Rennen wie in Wien zum Jahrmarkt statt. Hier scheinen noch wohlbeleumdete Männer und Frauen die Laufenden gewesen zu sein, wenigstens heisst es in der Ordnung des Rennens im Jahrmarkt von 1448: ain barchanttuech gueten gesellen dem, der zum ersten über das zil komt, das ander barchanttuech frawen und töchtern, welche zum ersten über das zil komt.

1) Sperber erscheinen auch in Italien als Preise, so in den Statuten von Bologna aus 1259—62, wo der *scarlatus*, et *roncinus* (= *minor equus*) et *sparvierus* als Preise genannt sind. Du Cange a. a. O. II, 676^b.

2) Schlager, Skizzen, 1846. S. 375. 383.

3) Böhmers Chronik von Wiener Neustadt 1, 160.

4) Bei dem Kinderfest, dem Bechtle, im Saugau am Dienstag vor Fastnacht heissen die nach Fleiss und Betragen letzten Schüler Sau oder Huitz: Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 278. Der den letzten Schlag beim Dreschen thut, erhält den Namen Sau, Mockel, Saumockel, ebenda 425 ff.

Im Jahre 1557 bezahlte der herzogliche Hof die Hälfte (das halbe) vom rennscharlach und parchant per 13 fl. 5 β.¹⁾

In Augsburg zeigen sich wieder die freien Fräulein als Läuferinnen, wenigstens lässt darauf die Jahrmarktordnung von 1454 schliessen: item die freylein umb das parchanttuech zu lauffen²⁾.

In Nördlingen sind sie an einem Montag des Jahres 1442 (und gewiss ausserdem oft) mit andern Frauen um den Parchent gelaufen. Der weise Rat hatte der Bürgerschaft zur Lust ein Wettrennen auf einer grossen Wiese vor der Stadt angestellt, wie eine Reimerei jener Zeit erzählt³⁾. Das lustige Volk drängte sich durcheinander:

in weyt sach man ein hubsch gedreng,
darzwischen ein hubsche leyten,
dofur ein parchet weyten,
davon macht man nicht weytes zil,
do sach man hupscher frawen vil
mit peyden grossen und kleinen,
die man haysset die gemeynen,
zu dem parchat lauffen schon,
des lachet mancher werder man.
ein gemeines weyp erliff das tuech.
do kom mancher pueb in seiner pruech
und hett ain zrissens wammes an,
ir was ain teyl nit wol getan.
do zoch man aber ain parchat dar,
itlicher nam des lauffens war.
der wart von ainem pueben gwunnen⁴⁾.

Dann beginnt das rennen der pferdlein mit den knaben vmb ain scharlach, eine Sau und um eine Armbrust.

Wie beliebt das Parchentlaufen in Bayern noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts gewesen, bezeugen Stellen in J. Baldes Agathyrsis und in einem Hochzeitgedicht seines Zeitgenossen Joh. Khuen⁵⁾.

Für Breslau liegen Zeugnisse dieser Lustbarkeit vom Anfang des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts vor.

In Nik. Pols Jahrbüchern der Stadt Breslau (II, 204) ist vermerkt: 1515 mitwoch nach Crucis (Kreuzerhöhung) liefen die freyen weiber wette umb ein weissen parchen, umb 1. par schuch und umb eine schaub.

1) Schmeller, Bayer. Wörterb. 1², 269.

2) Schmeller, ebenda.

3) Dye keierwisen, aus einer Wolfenbütteler Handschrift gedruckt bei Keller, Fastnachtspiele des 15. Jahrhunderts III, 1352 ff.

4) Eine Abbildung des Nördlinger Rennens um den Scharlach bei Seb. Münster, Kosmographie. Basel 1567. S. 846.

5) Schmeller a. a. O. 1, 269. Murer in seinen Emblemata (Zürich 1622) stellt auf dem neunten Bilde drei Knaben dar, die von einer am Boden liegenden Stange aus nach einem entfernten Drehbalken rennen, von dem ein Tuch als Preis hängt, Rochholz in der Zeitschr. f. deutsche Philol. I, 464.

1686 fand bei dem Schiessfest im Schiesswerder zu Breslau ein Pelzlaufen statt, das auf einer Scheibe jenes Jahres abgebildet ward. Neun oder zehn freie Weiber rannten von einer Schranke aus nach einer Stange, woran ober auf einem Kreuz ein Frauenpelz hing, darüber ein Hut; rechts am Querholz Schuhe und Strümpfe, links ein Stosseisen (Reibeisen) und ein Brummeisen.

Der Pritschenmeister mischte sich unter die laufenden Weiber und hielt sie durch seine Spässe auf. Die erste am Ziel gewann den Pelz; die nächsten erhielten die andern Sachen, die letzte das Brummeisen. Am Schluss wurden die Frauen beim Stückhauptmann gespeist¹⁾.

Die Wettläufe der Weiber der städtischen Frauenhäuser haben sich im engsten Zusammenhange mit alten Volksgebräuchen und als ein Seitenzweig derselben gezeigt, der sich durch das städtische Leben gebildet hat. Wir werden sie daher nicht auf italienischen Einfluss zurückführen und nicht für etwas Fremdes erklären dürfen.

Wettläufe der Mädchen haben sich auf dem Lande bis in unsere Tage neben denen der Männer bei den Frühlingsfesten der Hirten, dem Erntefest der Ackerleute, bei dem Grenzbegang erhalten, und sind auch ausser diesen Zeiten als Volksbelustigung geblieben. An den Hochzeiten scheinen nur Männer die Laufenden gewesen zu sein. Es sind Teile eines uralten Ganzen von religiöser Grundlage, das sich noch aus den Trümmern aufbauen lässt, wie vor allem der Pfingstbrauch aus den schlesischen Dörfern Lüssen und Järischau (S. 6. 7) und die oberdeutschen Wasservogelspiele erwiesen haben.

Albrecht Weber hat jüngst in der Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 28. Juli 1892 über das indische Vajapeya-Opfer gehandelt (Sitzungsberichte 1892 Nr. XXXIX). Dasselbe geschah bei einem alten Wettrennen, das im Herbst gefeiert ward, in der frischen Jahreszeit, die auf die Regenzeit folgt und sich unserm Lenz vergleichen lässt. Es war ein Wettfahren von siebzehn Wagen, währenddessen ein Priester einen Gesang anstimmte und Pauken geschlagen wurden. Der Sieger ward durch Sprüche zum Herrn des folgenden Jahres geweiht. Darauf bestieg er einen Pfahl und das daraufgesetzte Rad und liess seine Gattin mit hinaufsteigen. Heruntergestiegen liess er sich auf einem Sessel nieder, ward als Herr gesalbt und ihm Gedeihen des Ackerbaues und des Hauswesens, sowie überhaupt Segen für das nächste Jahr zugesichert.

Mir fällt nicht ein, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem vajapeya und dem alten deutschen Pfingstgebrauch (S. 6) zu behaupten. Aber wir können beide sich gegenseitig beleuchten lassen, denn die

1) Gomolke, Denkwürdigkeiten III, 183 (Schroller, Schlesien 3, 310).

Grundzüge stimmen zu einander. Durch den deutschen Volksgebrauch ergiebt sich schlagend, dass A. Weber den vājapeya richtig für eine sehr alte volkstümliche Siegesfeier eines Wettkampfes erklärte (S. 11 oder 771). Aus dem indischen Ritual erhellt die religiöse Grundlage aufs stärkste, die ich für unsere Frühlingsbräuche mit dem Wettlauf behauptet habe.

Das Ersteigen des Maibaums durch den Sieger im Wettrennen (S. 7) vergleicht sich durchaus dem Ersteigen des Pfostens mit dem Rade durch den indischen Sieger, das nach dem çatapatha-brāhmana den Aufstieg in den Himmel bedeutete.

In dem deutschen Brauche wird der Sieger von seinen Mitbewerbern auf die Schultern gehoben; das ist die alte germanische Art der Erhebung zum Herzog oder König. Das indische Ritual hat dafür das Segnen und Salben.

In dem deutschen Brauche bringt der Sieger seiner Geliebten Gaben von dem erstiegenen Maibaum oder lässt sie an seinen Ehren teilnehmen; im indischen Ritual fordert er sie auf, mit hinaufzusteigen.

Aus der indischen Quelle ergiebt sich, dass der Sieger die erworbene Würde für das ganze Jahr behält. Dass auch nach deutscher Sitte das Gleiche gegolten hat, lässt sich aus der Königswürde bei den Wettschiessen folgern, die bei den städtischen Pfingstschüssen noch heute für ein ganzes Jahr erworben wird.

Wenn die Inder diese Jahreswürde mit Zusicherung besonderen Segens in Haus und Feld ausstatteten, so erinnern wir uns, dass der Sieger in deutschen Pfingstbräuchen in den reichen Genuss des segenvollen Maitaus kam, der auch auf ein Jahr wirksam war.

So wird denn auch hier wieder deutlich, welch grossen Gewinn unsere Volkssitten der Forschung über unsere Altertümer zu bieten vermögen.

Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit.

Von **Heinrich Lewy.**

Dass auf die Ausbildung des Aberglaubens in der römischen Kaiserzeit das Morgenland bedeutenden Einfluss geübt hat, ist bekannt. Beachtung verdient daher, und zwar insbesondere von seiten der klassischen Philologie, ein Verzeichnis abergläubischer Bräuche, welches auf dem Boden Vorderasiens im 3. Jahrhundert n. Chr. abgefasst und bisher weder behandelt

noch auch nur übersetzt¹⁾ worden ist. Dasselbe findet sich in der zu dem talmudischen Schriftenkreise gehörigen Tosefta (Traktat Šabbat VII und VIII). Die dort aufgezählten Bräuche werden unter der Bezeichnung „emoritische“ (nach dem aus der Bibel bekannten kanaanitischen Volksstamm der Emoriter, dessen Name verallgemeinert erscheint²⁾), d. h. fremde, den heidnischen Völkern mit griechisch-römisch-orientalischer Mischkultur eigene, zusammengefasst und vom Standpunkt des Judentums aus verpönt. Um Gebräuche bei heidnischen Gottesdiensten handelt es sich dabei nicht: deren Einzelaufzählung wäre überflüssig. Einiges, und so gerade das erste, gehört nicht einmal in das Gebiet des Aberglaubens.

Ich gebe die Übersetzung paragraphenweise, indem ich jedem Paragraphen meine Bemerkungen folgen lasse: leider fallen dieselben oft nur dürftig aus.

Tosefta Šabbat Kap. VII.

§ 1. *Folgendes gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn sich jemand das Haupthaar wegschert oder sich einen Schopf stehen lässt oder sich den Vorderkopf bis zum Scheitel kahl macht. Wenn eine ihren Sohn zwischen die Toten schleppt. Wenn jemand einen Lappen um seine Hüfte oder einen roten Faden um seinen Finger knüpft. Wenn jemand Erdschollen (Steine) zählt und ins Meer oder in den Strom wirft: das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Für Haupthaar steht ein Lehnwort = *κόμη*³⁾. Gerade im Anfang des 3. Jahrhunderts begann bei den Kaisern selbst das ganz kurz geschorene Haar (*ῆ κορὰ ἡ ἐν χρῶ*), welches sonst die Athleten und die Stoiker zu tragen pflegten, Mode zu werden (vgl. Marquardt, Privatleben der Römer II, 583 f.). Das Abscheren der Haare spielte auch im Kultus der syrischen Göttin eine Rolle nach Lucian de dea Syr. 55: *ἀνὴρ εὐτ' ὄν ἐς τὴν ἰσθὴν πόλιν πρῶτον ἀνιχνεύεται, κεφαλὴν μὲν ὅδε καὶ ὀφρύας ἐξέβατο*. Ähnlich berichtet Macrobius Sat. I, 23: „Vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani fereulo, uti vehantur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra: et subeunt plerumque provinciae procures raso capite longi temporis castimonia puri“. Auch die ägyptischen Priester rasierten sich: Stellen bei Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 154. Bei den Römern schoren sich

1) Lange nach Einsendung meiner Arbeit erschien das erste Stück dieses Verzeichnisses (Kap. VII §§ 1—8), übersetzt von J. Fürst, in: Winter und Wünsche, die jüd. Litt. seit Abschluss des Kanons, S. 151.

2) Öfters in der Bibel, aber auch in ägyptischen Inschriften (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, 214, 218) wird אֱמֹרִי als Gesamtname der Kanaaniter gebraucht.

3) Fürst übersetzt: *das Abscheren des Haares am Vorderhaupt von Ohr zu Ohr*.

die aus einem Schiffbruch Geretteten das Haar ab, um ihr überstandenes Unglück zu zeigen, vgl. Juvenal XII, 81 fg.:

„gaudent ubi vertice raso
garrula securi narrare pericula nautae.“

Klemens von Alexandria, der im Anfang des 3. Jahrhunderts starb, schreibt (Paed. III, 11 p. 290) auch als christliche Tracht das kurzgeschorene Haar (ψιλή κεφαλή) vor.

Das für „Schopf“ gebrauchte Wort kann nach der sonst vorkommenden Lautvertretung griechischem φαλαρίς entsprechen, welches Wort aber in dieser, an sich sehr wohl möglichen, Bedeutung nicht nachweisbar scheint. Gemeint ist jedenfalls eine Haartracht nach Art des σκάριον, wobei nur ein Haarbüschel (σκολλύς) hinten oder an der Seite stehen blieb, vgl. Wieseler, N. Jahrb. 1855 S. 357 ff.¹⁾

Statt לגורגדן (Variante לגורגדן) lese ich לגורדן (vgl. J. Levy, Chald. Wörterb. üb. d. Targ. I, 126) und fasse dieses גורדן „hohe Stellen“ im Sinne von קרקק „Scheitel“, das ja auch „Höhe“ bedeutet. Für die גבחת genannte Kahlheit nämlich, um die es sich hier handelt, bildet der Scheitel die Grenze nach hinten, vgl. Mischna Ng'a'im X. 10: קרחת ist die Kahlheit vom קרקק nach hinten, גבחת die Kahlheit vom קרקק nach vorn. Dass es sich an unserer Stelle um eine griechisch-römische Modefrisur handelt, beweist babyl. Baba qamma 83a: „Wer sich das Haar vorn völlig schert, folgt emoritischer Sitte; nur Ptolemäus bar Ruben erhielt die Erlaubnis so zu thun, weil er mit der Regierung verkehrte²⁾“. — Dazu vgl. W. Helbig, Das homer. Ep.² 240: „Wenn die euböischen Abanten ὄπιθεν κομῶντες heissen, so dürfen wir mit den antiken Gelehrten annehmen, dass es bei ihnen Sitte war, das Haar vorn zu scheren, am Hinterkopfe dagegen lang wachsen zu lassen. Die Ansichten über den Ursprung dieser Sitte lauten verschieden. Die einen behaupten, die Abanten hätten sie von den Arabern, d. i. von den mit Kadmos nach Euböa gekommenen Phönikiern (Strabon X, 447, 8) oder den Mysern angenommen.“

Wenn die Mutter das Kind zwischen die Toten (auf dem Begräbnisplatze) schleppt, so soll dies wohl irgendwelche Schutz- oder Heilwirkung haben. Beispiele für den Glauben, dass durch die Berührung mit Leichen Krankheiten abnehmen, giebt Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube³ S. 314. Auch in Norwegen wird der Kranke zuweilen mit der Hand einer Leiche oder mit den Leichentüchern gestrichen; bei einer plötzlichen Lähmung oder Schmerz, was man oft „Totengriff“ nennt, lässt man sich mit einem Totenknochen streichen: Liebrecht, Zur Volkskunde 312 fg. Damit zu vergleichen ist, was im Traktat Š'mahot VIII gelehrt wird: „Man

1) Fürst übersetzt: *das kreiselförmige Herablassen der Haarflechten.*

2) Fürst übersetzt: *das Kahlscheren des Haares dem Schicksalsgötzen.* Er denkt offenbar an das babyl. Šabbat 67b vorkommende גר גר: siehe weiter unten.

geht auf den Begräbnisplatz und untersucht die beigesetzten Leichen drei Tage lang (auf Scheintod) ohne Rücksicht auf den Verdacht emoritischer Gebräuche.“

Der um die Hüfte gebundene Lappen ist, entsprechend dem roten Faden, als rot zu denken. Er dient als Amulet, vgl. Dioskorides III, 95: *περιαφθέρ δὲ φοινικῷ ῥάκει θρηματίων νόσους ἀπελαίνει* (sc. ἄλυσσον). Insbesondere trugen die Eingeweihten von Samothrake eine purpurne Binde um den Leib, vgl. Schol. Apoll. Rhod. I. 917: *περὶ γὰρ τὴν κοιλίαν οἱ μεμνημένοι ταινίας ἔπτονσι πορφύρας*.

Joannes Chrys. in ep. I ad Cor. XII. 7 (tom. X p. 125 Par.) erwähnt unter den Amuleten der Kinder auch *τὸν κόκκινον στίγμα*. Vgl. Dioskorides IV, 43: *ἰστοροῦσι δὲ τινες καὶ ἰσχυαμοὶ ἀντὶν* (sc. *φοίνικα*) *εἶναι ἐνδοσμου-νέην φοινικῷ ἐρίῳ καὶ περιεπτομένην*. So auch noch heute allgemein: vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.² S. 359.

Bei dieser Gelegenheit gebe ich einen kleinen Nachtrag zu Otto Jahns Aufsatz über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten (Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1855). Dasselbst wird S. 80 als Mittel gegen bösen Blick und Besprechen die unter dem Namen „la fica“ bekannte Geberde erwähnt (wobei man den Daumen zwischen dem Zeige- und Mittelfinger der geschlossenen Hand durchsteckt), bildlich sehr häufig dargestellt in der Litteratur nur Ovid Fasti V, 433 f. nachweisbar. S. 81 A. 221: „Sehr merkwürdig sind zwei entsprechende Hände von Gagat, welche diesen Gestus machen, während in der inneren Fläche ein Halbmond angebracht ist, wenn sie wirklich antik sind.“

Babyl. Brakot 55b: Amemar und Mar Zuṭra und Rab Aše (im 5. Jahrhundert) sassen bei einander. Einer von ihnen sagte: Wer in eine Stadt hineingeht und sich vor dem bösen Blicke fürchtet, der nehme den Daumen seiner rechten in seine linke und den Daumen seiner linken in seine rechte Hand und sage: „Ich N. N. stamme von Josef ab, über den der böse Blick keine Macht hat.“ — Wenn er sich aber vor seinem eigenen bösen Blicke fürchtet, so sehe er auf seinen linken Nasenflügel.

Nach babyl. Šabbat 53a wurde dem Pferde zum Schutze gegen den bösen Blick ein Fuchsschwanz angehängt.

Jenes kreuzweise Anfassen der Daumen wird babylon. P'sabim 110a auch als Schutzmittel empfohlen, wenn man aus paarigen Gefässen gegessen oder getrunken hat; dazu die Formel: „Ihr und ich sind drei.“ Das Leeren einer geraden Zahl von Bechern wurde vermieden: man fürchtete die Macht der Dämonen (Šedim)¹⁾. Damit stimmt überein Plinius N. H. XXVIII, 5 und 17; ferner Porphy., Vita Pythag.: *μηδ' ἐσθίειν διδύμων*. Im allgemeinen galten die ungeraden Zahlen als bevorzugt. Vergil Ecl. VIII, 75: „numero deus impare gaudet“. Columella VIII, 5: den

¹⁾ Hierüber vgl. D. Joel, Der Abergl. u. d. Stellung d. Judent. zu demselben I, 60 fg.

Hühnern wurden Eier in ungerader Zahl untergelegt. Plutarch. Quaest. Rom. 2, de Is. et Osir. 48.

Nun zurück zu unserem Texte!

Bei den Erdschollen oder Steinen (das hebräische Wort kann beides bedeuten) handelt es sich um eine Art von Wahrsagung. Lenormant. Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (deutsche Ausgabe) S. 463: „Die Hydromantie der Griechen bestand lediglich darin, dass man beliebige Gegenstände ins Wasser warf und einerseits nachsah, ob dieselben versanken oder auf der Wasseroberfläche forttrieben, andererseits die entstandenen Wellenkreise beobachtete.“ Wenn man mehrere, vorher abgezählte Dinge ins Wasser warf, so kam es wohl darauf an, wofür die Mehrheit sprach. Maimonides, Mišne Tora, 'Aboda zara XI, 7 bemerkt, dass von den קוסמים manche sich des Sandes oder der Steine, andere eines Metallspiegels oder eines Glasgefäßes, noch andere des Stockes zum Wahrsagen bedienten.

§ 2. Wenn jemand vor einer Flamme mit den Händen auf die Schultern klopft oder die Hände übereinander schlägt oder tanzt, das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn jemandem ein Stück Brot entfallen ist und er spricht: „Gieb es mir wieder, damit mein Segen nicht verloren sei.“ (oder wenn jemand spricht:) „Stellet das Licht auf die Erde, damit die Toten sich ärgern.“ (oder:) „Stellet das Licht nicht auf die Erde, damit die Toten sich nicht ärgern.“ (oder) sind jemandem Funken zu Boden gefallen und er spricht: „Heute bekommen wir Gäste“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.

Die erwähnten Bräuche vor einer Flamme dürften ihre Erläuterung finden durch die Worte des syrischen Bischofs Theodoret im 5. Jahrhundert (Opera ed. Simmond, Paris 1642, I, 352): εἶδον γὰρ ἐν υἱοὶ πόλεσιν ἅπασι τοῦ ἔθνους ἐν ταῖς πλατείαις ἀπτομένας πυρὰς καὶ ταύτας τινὰς ὑπεραλλομενούς καὶ λιθῶντας οὐ μόνον παῖδας, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας. τὰ δὲ γε βρέφη παρὰ τῶν μητέρων παραφερόμενα διὰ τῆς φλογός. ἑδόκει δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμός εἶναι καὶ κάθαρσις. Und dazu vgl. Poet. Lyr. Gr. ed. Bergk⁴ III, 682: „Incertum, utrum ex poeta aliquo an ex populari cantilena petatum sit quod servavit Hesychius: ὦπι ἄνασσα· πυρὰ πρόθυρος. πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν. Scribendum: ὦπι ἄνασσα, πυρὰ προθύροις. Interpretatio autem sic restituenda videtur, huc relatis iis, quae falso s. v. ὀπωιῆρε leguntur: *Διὰ φαρμάκων εἰώθασι τινες ἐπάγειν τὴν Ἐκάτην ταῖς οἰκίαις, πῦρ πρὸ θυρῶν (ἀνάπτοντες).* Etwas Ähnliches geschah nach Lucian de dea Syria 49 bei dem Frühlingsfeste der syrischen Göttin, was Mannhardt, Wald- und Feldkulte II, 261, mit den Oster- und Maitagsbräuchen vergleicht. Siehe auch J. Grimm, D. Mythologie, Aberglaube Nr. 918: „Wer übers Johannesfeuer springt, kriegt dasselbige Jahr das Fieber nicht.“

Das Aufheben eines bei Tische fallen gelassenen Bissens erwähnt auch Plinius. N. H. XXVIII, 5: „Cibus etiam e manu prolapsus reddebatur. utique per mensas: vetabantque munditiarum causa deflare“. Das Gegentheil lehrte Pythagoras, vgl. Diog. Laert. VIII, 8, 34: τὰ δὲ πεσόντ' ἀπὸ τραπέζης μὴ ἀναιρεῖσθαι, ἵπέρ τοῦ ἐθίξασθαι μὴ ἀκολάστως ἐσθίειν ᾧ ὅτι ἐπὶ τελευτῇ τιτος· καὶ Ἀριστοφάνης δὲ τῶν ἡρώων φησὶν εἶναι τὰ πίπτοντα, λέγων ἐν τοῖς *“Ηρώσι“*.

Μηδὲ γένεσθ' ἅτι' ἂν ἐντὸς τῆς τραπέζης καταπέσῃ.

Vgl. jetzt auch E. Rohde, *Psyche* S. 224 A. 1. Bei den alten Preussen galt die Regel, beim Mahl auf die Erde gefallene Bissen nicht aufzuheben, sondern für arme Seelen, die keine Blutsverwandte und Freunde, welche für sie sorgen müssten, auf der Welt haben, liegen zu lassen. Wenn aber in unserer Stelle davon die Rede ist, dass ein anderer aufgefordert wird, aufzuheben, um Unsegen zu verhüten, so findet sich Ähnliches bei J. Grimm a. a. O., *Aberglaube* Nr. 14: „Wer aus dem Haus gehend oder ausreisend etwas vergessen hat, kehre nicht um danach, sondern lasse es durch einen andern nachholen; sonst geht alles hinter sich.“

Wenn es als Kränkung der Toten gilt, ein Licht auf die Erde zu stellen, so hängt das vielleicht mit der altjüdischen (aber auch deutschen — vgl. Wuttke, *Der deutsche Volksabergl.* ² S. 428 ff. —) Sitte zusammen, im Trauerhause zu Häupten der auf die Erde gelegten Leiche ein Licht auf die Erde zu stellen. Die Aufstellung des Lichtes auf dem Boden zu anderem Zwecke mochte hie und da als Eingriff in die Rechte der Toten erscheinen. Auf der Synode zu Elvira im Jahre 306 wurde in Kanon 34 bestimmt: „Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt.“ Baronius und Aubespine verstehen darunter die Seelen der Verstorbenen, vgl. v. Hefele, *Konziliengeschichte* I², 169.

Die Deutung von Funken auf Gäste findet ein Seitenstück bei Grimm, *Aberglaube*, Nr. 889: „Springen die Brände am Feuer hinten über und schnappen, so nahen fremde Gäste dem Haus.“ Ähnlich in Norwegen, vgl. Liebrecht, *Zur Volkskunde* 328: „Knistert das Feuer im Ofen, so sind bald Fremde zu erwarten.“

§ 3. *Wenn jemand eine Arbeit anfängt und spricht: „Möge N. N. kommen, dessen Hände hurtig sind, und sie anfangen!“ (oder:) „Möge N. N. kommen, dessen Füße hurtig sind, und vor uns vorübergehen!“ — Das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Wenn jemand an einem Fasse oder an einem Teige beschäftigt ist und spricht: „Möge N. N. kommen, dessen Hände gesegnet sind, und anfangen!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.

Offenbar schrieb man gewissen Menschen eine ganz besondere Gewandtheit oder ein ganz besonderes Glück zu und die Fähigkeit, durch

ihre Hilfeleistung, ja durch ihre blosse Nähe auch andere zu fördern. Eine wunderbare Heilkraft sollen Pyrrhos und Vespasianus besessen haben (Plut. Pyrrh. 3; Suet. Vesp. 7).

§ 4. *Wenn jemand das Fenster mit einem Dornzweige¹⁾ verschliesst; wenn jemand Eisen an die Füße des Bettes einer Wöchnerin bindet; wenn jemand den Tisch vor ihr deckt, das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Man darf aber das Fenster mit Wolldecken oder Pflanzenwolle verstopfen und ihr eine Schale mit Wasser vorsetzen und ihr eine Henne anbinden, dass sie ihr zum Hören diene, und es gehört dies nicht zu den emoritischen Gebräuchen.

Dem Weissdorn (ῥάμνος) wurde in Asien und Griechenland eine Gegenwirkung gegen dämonische Einflüsse zugeschrieben, daher man ihn bei Geburten und Leichenbegängnissen draussen an der Thür anheftete, vgl. Ovid Fasti VI, 130 und 165 und Bötticher, Baumkultus S. 360. Die spina alba hat Janus der Carna verliehen, „um damit allen bösen Schaden von den Thüren abzuwenden, vor allem die gräulichen Strigen, welche in der Nacht kommen und den Kindern das Blut aussaugen“ (Preller, Röm. Myth. ² II, 238). Bei der Rettung des lateinischen Königskindes Proca legt sie die Weissdornrute ins Fensterloch. Auch an unserer Stelle ist von einer Wochenstube die Rede. Jetzt giebt eine wertvolle Zusammenstellung E. Rohde, Psyche S. 217 A. 3. Ähnlich noch Grimm, Aberglaube Nr. 389: „In einer Wochenstube lege man an jede Thür einen Strohhalm aus dem Wochenbette, so kann das Jüdel und kein Gespenst nicht in die Stube.“

Auch das an die Bettfüsse gebundene Eisen — Perles, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX, 428, citiert dazu Sprenger, Mohamm. I, 142: Die Mutter Mohammeds erhielt vor ihrer Niederkunft den Rat, ein Stück Eisen um die Arme und um den Hals zu binden — soll Zauber brechen, der in Wochenstuben besonders gefürchtet ist. Vgl. Grimm, Aberglaube Nr. 516: „Frühjahrs, beim ersten Austreiben des Viehs, legen sie Äxte, Beile, Sägen und ander Eisengerät vor die Stallthür; es kann dann nicht bezaubert werden.“ In Norwegen muss die Wöchnerin Stahl bei sich tragen, wenn sie vor der Einsegnung ausgeht (Liebrecht, Zur Volkskunde 321). Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart ² S. 355: in der Pfalz legt man bei Entbindungen eine Axt unter die Bettstelle, damit das Herzblut nicht entfliesse. Indessen liegt wohl auch hier der Gedanke an Zauber zu Grunde. Das. S. 264: „Stahl und Eisen legt man unter die Thürschwelle, in die Wiege, trägt es bei sich u. s. w.“ (gegen Behexung). Hierzu nehme man Schol. Q zu Odys. XI, 48: *καὶ τὴν*

1) J. Lewy, Verh. d. 33. Philol.-Vers. zu Gera S. 85 übersetzt כַּסֵּרָא: mit einem Querriegel (sera). Fürst übersetzt: mit dem Schloss.

τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ἐπὶ ληψίς, οὐ νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδερον φοβοῦνται. Vgl. Schol. zu v. 323 bei Schrader, Porphyr. rell. ad. Od. pert. p. 99. Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) I, 140: „Die orientalischen Dschinnen leben in solcher Todesfurcht vor dem Eisen, dass der blosser Name desselben ein Zaubermittel gegen sie ist, und so vertreibt im europäischen Volksglauben das Eisen Feen und Elfen und vernichtet ihre Macht. Diese sind wesentlich, wie es scheint, Geschöpfe des Steinalters, und das neue Metall ist ihnen verhasst und gefährlich.“

Zu dem Tischdecken vgl. Servius zu Verg. Aen. X, 76: „Varro Picumnum et Picumnum infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est.“ Denselben Brauch in anderem Sinne erwähnt Serv. V. Ecl. IV, 62: „proinde nobilibus pueris editis in atrio domus Iunoni lectus, Herculi mensa ponebatur“. Im Morgenlande wurde der Tisch in der Wochenstube, also wohl ebenfalls im atrium, gedeckt, die Beziehung auf bestimmte Gottheiten muss aber in Vergessenheit geraten sein.

Das Verstopfen der Fenster mit Wolle soll die Zugluft verhüten und ist darum selbstverständlich erlaubt¹⁾. Das vorgesetzte Wasser ist für die Wöchnerin zum Trinken bestimmt, besonders während sie zeitweilig allein liegt²⁾. Die Henne, welche ja auf jedes Geräusch hin gluckst, soll wohl der allein schlummernden Frau anzeigen, wenn jemand naht³⁾.

§ 5. Wenn jemand spricht: „Schlachtet diesen Hahn, der⁴⁾ am Abend gekrät hat“; „diese Henne, die gekrät hat wie ein Hahn“; „Gebt ihr einen Hahnenkamm⁵⁾ zu fressen, da sie krät wie ein Hahn“ -- das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.

Die Lesart „schlachtet“ ist der anderen „steiniget“ vorzuziehen, ebenso ist בערב „am Abend“ richtiger als בערב „wie ein Rabe“. Beides, „rabenartig“ oder „abendlich“, kann das ערבית im babylonischen Talmud Sabbath 67b bedeuten, dem dort unmittelbar ein גברית „hahnartig“ folgt: diese doppeldeutige Lesart ist wohl die ursprüngliche. An sich wäre rabenartiges Krähen des Hahmes als Unglückszeichen denkbar, ebenso wie das wolfartige Heulen der Hunde. Plutarch de superst. 8⁶⁾). Ausschlaggebend

1) Nichts hat damit zu thun, was Hesychios unter σιέφανον ἐκφέρειν berichtet: ξῖφος ἦν, ὅποτε παῖδων ἄρρεν γένοιτο παρὰ Αἰτυχοῖς, σιέφανον θλαίης πθεῖναι πρὸ τῶν θυγῶν. ἐπὶ δὲ τῶν θυγῶν ξῖρα διὰ τῆς ταλαίας.

2) Dagegen beruht auf Aberglauben, was Grimm Nr. 674 anführt: „Man stelle ihr (der Wöchnerin), ohne dass sie es weiss, Wasser unters Bett.“

3) Fürst übersetzt nach der Lesart im Jalqut I § 587: und darf das Huhn anbinden, welches angefangen hinauszu gehen.

4) Fürst: diese Henne, die.

5) Fürst: ihren Kamm.

6) Vgl. Paus. IV, 21, 1; Julius Obsequens 68; Orosius V, 18. Im babylonischen Talmud Baba qamma 60b heisst es: „Die Rabbinen haben gelehrt: wimmern die Hunde,

aber ist für unsere Stelle Petronius Sat. 74, wo der zu früh krähende Hahn als Unglücksprophet betrachtet und alsdann geschlachtet und gekocht wird. Das zu frühe Krähen sollte entweder eine Feuersbrunst an demselben Tage oder einen Todesfall in der Nähe anzeigen. Über norwegischen Aberglauben Liebrecht, Zur Volkskunde 329: Kräht der Hahn zu ungewöhnlicher Zeit, so bedeutet es Feuersbrunst, wenn er dabei warm an den Füßen ist; im entgegengesetzten Falle bedeutet es, dass jemand bald ertrinken wird¹⁾.

Arabisch ist das Sprichwort: „Wenn eine Henne kräht wie ein Hahn, so soll sie geschlachtet werden.“ Derselbe Glaube ist auch in Persien nachweisbar. „Gallina cecinit“ wird Terent. Phorm. IV, 4, 30 unter andern als böses Zeichen genannt, geeignet die Hochzeit zu vertagen. Nach Donat bedeutet es dort „superiorem marito esse uxorem“. Ähnlich in dem italienischen Sprichwort: „In quella casa non è mai pace, dove la gallina canta ed il gallo tace“. Doch ist dies keinesfalls die ursprüngliche Bedeutung jenes Aberglaubens, wie Grünbaum, ZDMG XXXI, 339 annimmt. Nach einem sicilischen Sprichwort darf eine Henne, die wie ein Hahn kräht, weder fortgegeben noch verkauft, sondern muss von ihrer Besitzerin gegessen werden (de Gubernatis a. a. O. S. 556). Auch der deutsche Aberglaube fürchtet dies Zeichen, vgl. Grimm Nr. 83: „Henne wie ein Hahn krähend bedeutet Unheil“. Nr. 555: „desgleichen, wenn die Henne kräht (muss einer sterben)“. Nr. 1055: „Wenn Hühner krähen, kommt Feuer aus.“ Auch in Russland ist dieser Glaube verbreitet. Nach allgemeiner Überzeugung muss eine solche Henne sofort getötet werden, wenn man nicht vorher sterben will. Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube² S. 269. Columella VIII, 5 g. E. rät dem Züchter unter andern auch diejenigen Hühner abzuschaffen, welche anfangen als Hähne zu krähen oder zu treten: indessen scheint er nur an die Unbrauchbarkeit solcher Hühner für das Brütgeschäft, nicht an irgend eine schlimme Vorbedeutung zu denken.

Den Hahnenkamm gab man der krähenden Henne zu fressen, um das omen abzuwenden. Nach Juvenal XIII. 233 nämlich wurden den Laren Hahnenkämme gelobt, um Krankheiten abzuwenden:

„pecudem spondere sacello
Balantem et Laribus cristam promittere galli
Non audent.“

Über die Geschichte von einem Hahn, der 1474 auf dem Kohlenberg zu Basel verbrannt wurde, weil er ein Ei gelegt haben sollte, vgl. v. Amira, Tierstrafen und Tierprozesse (Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschung XII) S. 558.

so kommt der Todesengel in die Stadt: hellen sie freudig, so kommt der Prophet Elia in die Stadt. Das gilt aber nur, wo keine Hündin ist.“

1) Auch anderswo scheint die Vorstellung von einem am Abend krähenden, dämonischen Hahn der Nacht vorhanden zu sein: vgl. de Gubernatis, die Tiere in der indogermanischen Mythologie, deutsch von Hartmann, S. 557.

§ 6. *Krächzt ein Rabe und man spricht zu ihm: „Schreie!“ — krächzt ein Rabe und man spricht zu ihm: „Kehre dich um!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Im babylonischen Talmud heisst es statt dessen: *Sagt jemand zu einem männlichen Raben: „Schreie!“ und zu einem weiblichen Raben: „Pfeife und kehre mir deinen Schweif zu [zum Guten]“ — so sind das emoritische Gebräuche.* Offenbar soll durch diese Zurufe dem Krächzen des Raben seine üble Vorbedeutung genommen werden. Der Zusatz „zum Guten“ im Talmud ist aber wohl eine Glosse. Bei den Arabern galt der Rabe als Unglücksbote: vgl. Rückerts Hariri I. 591. 592. Bei den Römern galt die Stimme des Raben nur dann für glückbedeutend, wenn sie von rechts kam: vgl. Cicero de div. I. 39. 85 und 7. 12. Eine besondere Art des Schreiens dieser Tiere wurde allgemein schlimm gedeutet. Plautus Aulul. IV. 3. 1: „non temere est, quod corvus cantat mihi nunc ab laeva manu, simul radebat pedibus terram et voce crocibat sua.“ Plinius, N. H. X. 12. 15: „pessuma eorum significatio, cum glutunt vocem velut strangulati“. Ebenso Dio Cassius LVIII. 5. Vgl. P. Schwarz, Menschen und Tiere im Aberglauben der Griechen und Römer (Progr. d. städt. Realgymn. Celle 1888).

§ 7. *Wenn jemand spricht: „Iss diese dattelförmige Knospe des Lattichs, damit du dadurch meiner gedenkest!“ (oder:) „Iss sie nicht wegen der Staarblindheit!“ — „Küsse den Sarg des Toten, damit du ihn in der Nacht sehest!“ (oder:) „Küsse den Sarg des Toten nicht, damit du ihn nicht in der Nacht sehest!“ — „Ziehe dein Hemd verkehrt an, damit du Träume habest!“ (oder:) „Ziehe dein Hemd nicht verkehrt an, damit du keine Träume habest!“ — „Setze dich auf den Kehrbesen“, damit du Träume habest!“ (oder:) „Setze dich nicht auf den Kehrbesen“, damit du keine Träume habest!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Athen. II, 79—81 handelt vom Lattich (ῥάδαξ): er erwähnt nichts von einer Wirkung auf die Augen, wohl aber, dass der Liebesgenuss dadurch gehindert werde. Ebenso wenig bietet Dioskorides II. 164. 165.

Aus Portugal berichtet Liebrecht, Zur Volkskunde 374: „Um von Geistererscheinungen frei zu bleiben oder um nicht von einem Verstorbenen

1, Fürst: *Sagt einer beim Krochzen des Raben: o weh! oder sagt einer beim Krächzen des Raben: Gehe zurück!*

2) Die Konstruktion von נִשָּׁק „küssen“ mit ז ist zwar sonst nicht zu belegen, aber durch die Analogie anderer Verba des Berührens wie נָשַׁק und נִשָּׁק durchaus erklärlich. Die andere Lesart dagegen — „schlafe im Sarge des Toten“, „schlafe nicht im Sarge des Toten“ — enthält hebräisch im ersten Gliede einen Sprachfehler, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Verfahrens.

3) Fürst: *Ziehe dein Hemd verkehrt an, damit du nicht träumst.*

4) Fürst beide Male: *Zweig.*

zu träumen, ist es gut, wenn man die Sohlen an den Schuhen der Leiche küsst. Doch nur sehr furchtsame Personen thun dies, da es sonst für ein glückliches Anzeichen gilt, von Verstorbenen zu träumen, als wenn sie noch lebten.“ — Vielleicht ist gar in unserem Texte zu lesen: „Küsse den Sarg des Toten, damit du ihn nicht in der Nacht sehest!“ „Küsse den Sarg des Toten nicht, damit du ihn in der Nacht sehest!“

Beispiele dafür, dass beim Zauber vieles umgekehrt gemacht werden muss, giebt Wuttke, *Der deutsche Volksabergl.* ² S. 171. Anders als an unserer Stelle heisst es bei Grimm, *Abergl.* Nr. 3: „Wer ein Stück von der Wäsche verkehrt oder links anzieht, wird nicht beschrieen.“ Ein unbeabsichtigtes Thun ist gemeint, wenn Liebrecht, *Zur Volkskunde* S. 330 als norwegischen Aberglauben anführt: „Zieht man des Morgens das Hemde verkehrt an, so wird an dem Tage etwas toll hergehen.“

Über einen Besen zu gehen verbot Pythagoras (*μηδὲ σάρον ὑπερβαίνειν*): *Plut. Qu. Rom.* 112.

§ 8. Wenn jemand spricht: „Setze dich nicht auf den Pflug, damit du uns die Arbeit nicht schwer machest!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. „Setze dich nicht auf den Pflug, damit er nicht (später) zerbreche!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn (jemand aber sagt): „damit er nicht durch das Gewicht deines Körpers zerbreche!“ so ist dies erlaubt¹).

§ 9. Wenn jemand spricht: „Lege deine Hände nicht auf den Rücken, damit uns die Arbeit nicht behindert sei!“ das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.

Sonst hat das Verschränken der Hände magisch hemmende Kraft. *Plinius XXVIII, 17*: „Assidere gravidis, vel quum remedium alicui adhibeatur, digitis pectinatim inter se implexis veneficium est, idque compertum tradunt Aemena Herculem pariente. Peius, si circa unum ambove genua. Item poplites alternis genibus imponi. Ideo haec in conciliis ducum potestatumque fieri vetuere maiores velut omnem actum impediencia. Vetuere et sacris votisque simili modo interesse.“ Vgl. *Grünbaum ZDMG XXXI, 259*.

§ 10. Wenn jemand einen Feuerbrand an die Wand heftet²) und ruft: „Weg!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er aber wegen der Funken, so ist es erlaubt.

1) Fürst übersetzt nach der Lesart im *Jalquf* a. a. O.: *Sagt einer: „Setze dich nicht auf den Pflug, damit du uns die Arbeit nicht schwer machst“, das ist emoritische Sitte: sagt er es aber in der Absicht, dass der Pflug nicht zerbricht, so ist dies erlaubt.*

2) Abzuweisen ist die von Zuckermannel angenommene Lesart: *Wenn jemand sagt: „Hefte einen Feuerbrand an die Wand!“*

§ 11. *Wenn jemand Wasser auf die Strasse giesst und ruft: „Weg!“ – so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er es aber wegen der Vorübergehenden, so ist es erlaubt.*

§ 12. *Wenn jemand Eisen zwischen die Gräber wirft [und ruft: „Weg!“] – so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Thut er es aber wegen der Handwerker, so ist es erlaubt.*

§ 13. *Wenn jemand einen angebrannten Stab oder Eisen unter seinen Kopf legt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Thut er es aber, um die Dinge zu verwahren, so ist es erlaubt.*

Der Ruf lautet in der Ausgabe von Zuckermandel הרה, Varianten dazu sind הרה הרה הרה. Perles (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX. 1870 S. 428) hält הרה für persisches *chodā*, den Namen für „Gott“. Aber was bedeutete dann dieser Ruf an die in der Nähe befindlichen Menschen? Unbefriedigend übersetzt J. Levy (Neuhebr. u. chald. Wörterbuch II. 15) „Spaltung, Scheidung“. Ebenso unbefriedigend Kohut in seiner Ausgabe des Aruch: „Unterwürfigkeit“. Offenbar handelt es sich an zweiter Stelle in allen Fällen um einen einfachen Warnungsruf, und daher erkenne ich in הרה הרה הרה ursprüngliches הלה הלה הלה, die talmudischen und targumischen Formen des hebräischen הלה הלה „dorthin! weiterhin! weg von hier!“ Dieser Ruf passt durchweg auch an erster Stelle, wo es sich meines Erachtens zweifellos um Abwehr feindlicher, dämonischer Mächte handelt.

Das unter den Kopf, offenbar ins Bett, gelegte Eisen dient, ähnlich wie oben bei der Wöchnerin, als Amulet. Denselben Zweck muss der angebrannte Stab haben. Da ist es nun höchst merkwürdig, ganz ähnlichen Bräuchen auf weit entlegenem Boden und in viel späterer Zeit zu begegnen. Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I. 227: „Nach anderen Aufzeichnungen bei Thiers wird der Tréfoir oder tison de Noël in den dreizehn Nächten täglich im Feuer angekohlt. Unters Bett gelegt schützt er Haus und Hof das Jahr hindurch vor dem Donner; seine Berührung schützt die Menschen vor Frostbeulen an den Füßen, die Tiere vor vielen Krankheiten.“ Ähnlich zu Gerardsbergen in Belgien, vgl. das. 229: „Der Christbrand wird nur ein wenig angebrannt und beim Gewitter wieder ins Feuer gelegt, weil dann der Blitz nicht einschlagen soll: selbst ein Splitter von ihm, unters Bett gelegt, schützt vor dem Einschlagen des Wetters.“ Mannhardt vermutet S. 238. „dass hinsichtlich des Weihnachtsblockes eine Schicht älterer Volksgebräuche und Vorstellungen eine Umdeutung im Sinne gewisser christlicher Ideen erfahren hat.“

Nunmehr vermute ich, dass der an die Hauswand geheftete Feuerbrand, zu welchem der Ruf „Weg!“ an einen bösen Geist gehört, als Abwehr- oder Schutzmittel gleichzusetzen ist mit dem Feuerbrande, von dem ein angekohltes Stück unter den Kopf gelegt wurde. Vielleicht sollte

ersterer das Haus vor Feuersbrunst schützen nach dem Grundsatz „*Similia similibus curantur*“, welcher bei dergleichen eine Rolle spielt. So wird nach einem, wohl indogermanischen, Zauberspruch die Gelbsucht durch innere und äussere Mittel von gelber Farbe vertrieben: vgl. Kuhn, *Z. f. vergl. Sprachw.* XIII, 115. Wuttke, *Der deutsche Volksabergl.* ² S. 301 f. Lenormant, *die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer*, deutsche Ausg. S. 52 erwähnt eine im Louvre befindliche Bronzestatuetten von assyrischer Arbeit, den schrecklichen Dämon des Westwindes vorstellend, die an der Thür oder am Fenster des Hauses angebracht wurde: der Dämon sollte sich vor seinem eigenen Aussehen fürchten.

Das Anzünden von Fackeln wird verpönt auf der Zweiten Synode von Arles im Jahre 443 oder 452 und auf der Sechzehnten Synode von Toledo im Jahre 693: vgl. v. Hefele, *Konziliengeschichte* II ² 757 und III ² 350. — Die Quinisexta oder trullanische Synode (zu Konstantinopel) im Jahre 692 bestimmte in § 65: „Es ist verboten, an den Neumonden vor den Wohnungen oder Werkstätten Feuer anzuzünden und darüber zu springen“: vgl. v. Hefele a. O. III ² 338¹).

Das zwischen die Gräber geworfene Eisen dient wohl als Schutzmittel gegen den gespenstigen Werwolf, „der mit dem Vampyr von einem Geschlecht ist. Der Werwolf ist hier nicht ein verwandelter lebender Mensch, sondern ein dem Grabe in Wolfsgestalt entstiegener Leichnam²).“ Entzaubert wird der Werwolf dadurch, dass man Eisen und Stahl über ihn wirft. (Vgl. Wilh. Hertz, *Der Werwolf* S. 88 und 85). Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer* (deutsche Ausgabe) S. 10 erwähnt eine akkadische Beschwörungsformel, in der von Anbinden weisser und schwarzer Streifen ans Bett die Rede ist zum Schutze gegen den Schreckgeist, das Gespenst, den Vampyr. — Die Handwerker auf dem Begräbnisplatze sind mit Herrichtung von Grabstätten beschäftigt zu denken. Den von einigen Handschriften auch hier gebotenen Zusatz, *und ruft* 877, lässt Zuckermandel wohl mit Recht fort. Die Anbringung des Feuerbrandes am Hause und die Ausschüttung von Wasser auf die Strasse konnten, abgesehen vom Aberglauben, gewiss zu verschiedenen Zwecken geschehen und mussten ohne jenen Zuruf jedem gänzlich unbedenklich erscheinen. Aber weshalb sollte wohl jemand Eisen zwischen Gräber werfen, wenn nicht aus Aberglauben oder, um die Handwerker mit Werkzeug zu versehen? Hier wird also das Werfen nicht erst durch einen begleitenden Ruf auffällig gemacht und ebensowenig durch Beziehung eines Rufes auf Menschen des Auffälligen entkleidet.

1) Über Anzünden zum Schutze vor Dämonen vgl. auch noch Tylor, *Anfänge der Kultur* (deutsch) II, 195 fg.

2) Über Wolfsgestalt eines todbringenden Geistes der Unterwelt im Altertum vgl. E. Rohde, *Psyche* S. 180 A. 1.

Mit dem Ausgiessen von Wasser auf die Strasse zur Abwehr ist zu vergleichen Plinius, N. H. XXVIII, 5, 4: „Incendia inter epulas nominata aquis sub mensas profusis abominamur“. Ähnlich Petronius, Sat. 74. Möglicherweise wurde nur während der Mahlzeit das Wasser in einem solchen Falle unter den Tisch — um nämlich Störung zu vermeiden — sonst aber auf die Strasse gegossen. „Wenn die Leiche aus dem Hause getragen wird, so giesst man ihr dreimal Wasser nach und zerschlägt dann das Gefäss, damit man vor der Wiederkehr des Toten sicher sei“ (Wuttke, Der deutsche Volksabergl. ² S. 435). Nach einem akkadisch und assyrisch erhaltenen Zauberspruch wird das gebrauchte Zaubwasser nach der an dem Menschen vollzogenen Beschwörung auf die Seite der Landstrasse geschüttet (Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausgabe S. 72). Nun ist auch der letzte Punkt in dem Satze des Reš Laqiš im Talmud Pesachim 111a verständlich: *Wer eines von folgenden vier Dingen that, ist sich selbst an seinem Tode schuld: wer zwischen Baum und Wand seine Notdurft verrichtet, wer zwischen zwei Bäumen hindurchgeht, wer geliehenes Wasser trinkt, wer über ausgegossenes Wasser hinwegschreitet, selbst wenn es seine eigene Frau vor seinen Augen ausgegossen hätte.* Das Verbot des Hindurchgehens zwischen zwei Bäumen entspringt wahrscheinlich der Besorgnis vor Übertragung der von anderen zu ihrer Heilung dorthin gebannten Krankheiten. Man ging nämlich zu solchem Behufe zwischen den beiden Hälften eines gespaltenen Baumes hindurch, vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube ² S. 317 und Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 14—22 und 32 fg.; Zeitschr. des Ver. f. Volkskunde II, 81 f.

Wie man in Griechenland beim Ausgiessen von (schmutzigem) Wasser auf die Strasse die Vorübergehenden durch einen Ruf zu warnen pflegte, lehrt Suidas unter ἀπόριπτρον Ἀριστοφάνης (Ach. 616) „ὥσπερ ἀπόριπτρον ἐκχέοντες ἐπ' ἐράς“, εἰώθασι δὲ οἱ ἀρχαῖοι, εἴ ποτε ἐκχέοιτο ἀπόριπτρον ἀπὸ τῶν θεοῖδων, ἵνα μή τις βραχὺ τῶν παριόντων, λέγειν Ἐξίστω.

§ 14. *Wenn ein Weib in den Backofen hineinschreit, damit das Brot nicht in Stücke zerfalle; wenn jemand Späne an den Henkel des Topfes legt, damit es nicht siede und überlaufe — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Man darf aber einen Span von Maulbeerholz und Glas in den Topf werfen, damit es schnell koche. Indessen verbieten die Weisen Glas wegen der Lebensgefahr.

Als norwegischen Aberglauben führt Liebrecht, Zur Volksk. 331 an: „Merkt man, dass die Speise anbrennt, so braucht man bloss ein Stückchen wollenes Zeug gerade unter den (hängenden) Kochtopf ins Feuer zu werfen oder damit über den Topf zu fahren oder einen silbernen Löffel hineinzustecken.“

Maulbeerspäne und Glas hatten also, nach dem damaligen Stande der Erfahrung, die natürliche Eigenschaft, das Kochen zu beschleunigen. Noch jetzt gebraucht man zu diesem Zwecke Soda, in der wie im Glase Natron enthalten ist; ja man nimmt geradezu Natron, damit die Gerichte schneller weich kochen. — Glas ist nachträglich wieder verboten worden, weil die Splitter leicht mit verschluckt werden und so Gefahr bringen könnten. — Von dem Holze des wilden Feigenbaumes sagt Plinius, N. H. XXIII, 64: „Bubulas carnes additi caules magno ligni compendio percoquant“.

§ 15. *Wenn eine bei (dem Kochen von) Linsen schweigen heisst, oder bei (dem Kochen von) Reis schreit, oder die Hände übereinander schlägt vor einem Lichte, so gehört dies zu den emoritischen Gebräuchen.*

Der babylonische Talmud nennt *Graupen* statt *Reis* und fügt an erster Stelle hinzu: *Wenn eine hüpfet bei (Bereitung der) Tunk.* Ferner an letzter Stelle: *Wenn eine Frau Wasser lässt vor ihrem Topfe, damit es schnell kochen soll, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen.*

Zu vergleichen ist damit Plinius, N. H. XIX, 36: „Nihil ocimo foecundius: cum maledictis ac probris serendum praecipunt: ut lactius proveniat, sato pavitur terra. Et cuminum qui serunt precantur ne exeant.“ So schon Theophr., H. Pl. IX, 8, 8. VII, 3, 5. — Über den Glauben an die Zauberkraft des Urins überhaupt vgl. die Schrift von Prof. Eugen Wilhelm, On the use of beefs urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations. Bombay 1889, S. 25 fgg.

§ 16. *Wenn eine Schlange auf das Bett gefallen ist und man spricht: „Er ist arm, in Zukunft wird er reich werden“, „Sie ist schwanger, sie gebiert einen Knaben“, „Sie ist Jungfrau, sie heiratet einen grossen Mann“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die Schlange galt als eine Erscheinungsform des Genius. Cicero, de divinatione I, 36: da sich um den in der Wiege liegenden Roscius zu Solonium allmächtig eine Schlange wand, erklärten die haruspices dem Vater, es deute dieses Vorzeichen auf einen vorzüglich begabten und dereinst gefeierten Mann hin. Vgl. Script. hist. Aug. rec. Peter I, 125, 19; II, 25, 6. Es ist bekannt, wie gerne man Schlangen bei sich in den Häusern und in den Schlafzimmern hielt (vgl. Plinius, N. H. XXIX, 72): leicht konnte daher eine Schlange aufs Bett fallen. Allerdings scheint bei Römern und Griechen eine Schlange im Hause sonst, abgesehen von dem Vorkommen bei Kindern, Unheil verkündet zu haben. Terent. Phorm. IV, 4, 29: „anguis in impluvium decidit de tegulis“ (gleichzeitig Krähen der Henne): Theophr., Char. 16: καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν περ

παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἡρώον εὐθὺς ἰδρύσασθαι. In Norwegen bedeutet es Glück, wenn eine Schlange sich dem Hause nähert: Liebrecht, Zur Volksk. 328.

§ 17. *Will eine Frau Küchlein zum Brüten setzen und spricht: „Nur durch eine Jungfrau lasse ich sie setzen“, „Nur nackt setze ich sie“, „Nur mit der linken (Hand) setze ich sie“, „Nur mit beiden (Händen) setze ich sie“; wenn jemand eine Frau sich antrauen lässt durch zwei (Bevollmächtigte) oder sich von einer Frau scheiden lässt durch zwei (Bevollmächtigte), und wenn jemand sagt: „Setzet noch einen an den Tisch!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

In Bezug auf das Ansetzen der Hühner herrscht auch auf germanischem Boden allerlei Aberglaube. Vgl. Grimm, Aberggl. Nr. 18: „Eine Henne setze man brüten, während die Leute aus der Kirche gehen, dann kriechen viel Junge aus.“ Nr. 19: „Wer grossköpfige Hühner wünscht, thue beim Ansetzen der Glückhenne einen feinen, grossen Strohhut auf.“ Nr. 575: „Will eine Frau ihre Henne brüten setzen und lässt die Strümpfe lottern, die Haare fliegen und hat ihren schlechtesten Rock an, so bekommt sie lauter Küchlein mit Köbeln auf den Köpfen und gefiederten Füßen.“

„Ungemein häufig ist die Nacktheit die Bedingung eines Zaubers, und zwar ganz überwiegend bei Mädchen und Frauen, selbst bei ehrbaren Hausfrauen“ (Wuttke, Der deutsche Volksabergl. ² S. 170).

Statt *nur mit beiden (Händen) setze ich sie* könnte es auch heissen: *nur durch zwei (Leute) setze ich sie*. Obgleich dies zum Folgenden gut passte, halte ich es doch nicht für das Richtige, weil sonst dieser Satz schon vorher, vor oder nach dem von der Jungfrau, zu erwarten wäre. Nach meiner Übersetzung schliesst sich die Erwähnung beider Hände passend an die der linken Hand an.

Die Zulässigkeit eines Bevollmächtigten sowohl bei der Eheschliessung als bei der Ehescheidung wird gelehrt im babylonischen Talmud Qiddušin 41a, b.

Wer noch einen an den Tisch gesetzt zu sehen wünschte, musste die bereits vorhandene Zahl der Tischgenossen für bedenklich halten. Man scheute wohl dabei, wie auch sonst, eine gerade Zahl; vgl. Plinius, N. H. XXVIII, 5, 5: „Quin et repente conticescere convivium adnotatum est non nisi in pari praesentium numero, isque famae labor est ad quemcunque eorum pertinens.“

§ 18. *Wenn eine Frau Eier und Kräuter in die Wand thut und davor (Lehm) klebt und sieben zählt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Im Talmud Šabbat 67b heisst es: *Wenn eine Frau Eier in die Wand steckt (und Lehm klebt!) vor den Küchlein, so ist darin ein emoritischer*

Gebrauch zu erkennen. Und wenn jemand unrührt vor den Küchlein, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen. Wenn eine Frau hüpfet und ein- und siebenzig <vor den> Küchlein zählt, damit sie nicht sterben, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen.

Offenbar ist hier der Text zerrüttet.

Ähnlich bei Grimm, Aberggl. d. Esthen Nr. 69: „Wird das Vieh zuerst im Jahre ausgetrieben, so graben sie unter die Schwelle, über welche es zuerst treten muss, Eier, wodurch alles Ungemach von ihm gebannt wird.“ Ohne Zweifel waren das Opfer an die schädlichen Dämonen; vgl. K. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters S. 224. Derselbe berichtet S. 213 f.: „Am Walpurgisabend bohrte man drei Löcher über der Thür des Kuhstalls und steckte Wurzeln in dieselben, welche ebenfalls zu bestimmten Zeiten waren ausgegraben worden; dadurch glaubte man die Hexen, welche bekanntlich in der dem ersten Maitag vorausgehenden Nacht besonders thätig sind, vom Betreten des Stalles abzuhalten.“ „In ähnlicher Weise befestigte man auch an Himmelfahrt ausgebrütete Eier an die Dächer.“ Nach dem Erklärer Šlomo Jisbaqi (Raschi) wären auch an der Talmudstelle die Schalen ausgebrüteter Eier gemeint.

Die Zahl Sieben kommt öfter bei Zauber vor; vgl. A. Dieterich, Papyrus magica musei Lugd. Batav. (N. Jahrb. f. Philol. XVI. Suppl.-Bd.), Index s. v. ζ'.

§ 19. *Wenn ein Weib Küchlein im Siebe schüttelt oder Eisen zwischen die Küchlein legt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Thut sie (letzteres) aber wegen der Donner und wegen des Blitzes, so ist es erlaubt.

Columella VIII, 5: „Cribro viciario vel etiam Ioliario, qui iam fuerit in usu, pulli superponantur, deinde pulegii surculis fumigentur“ (gegen eine Hühnerkrankheit). Im Harz wird noch jetzt krankes Federvieh über einem Kohlenfeuer in einem Siebe hin- und hergeschwenkt (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart² S. 91). Wolf, Beitr. II, 378; Pröhle in Wolfs Zeitschr. I, 202; Kuhn, Märk. Sagen 381. Vgl. Grimm, Deutsche Myth. S. 1066, 1152: „Das Sieb erscheint ein altertümliches, heiliges Gerät, dem man Wunder beilegte.“ — Vgl. auch W. Schwartz, Ursprung der Mythologie S. 7.

Das Eisen ist uns oben schon mehrfach begegnet. Wenn das Hineinlegen von Eisen in das Hühnernest zum Schutze gegen Gewitter erlaubt wird, so handelt es sich dabei nicht um etwas Geheimnisvolles. Plinius, N. H. X, 75 und Columella VIII, 5 erwähnen den Glauben, dass die Eier, auf denen die Henne sitzt, wenn es donnert, schlecht werden. Als Mittel dagegen empfiehlt Plinius in den Hühnerkorb einen eisernen Nagel oder

auch etwas von einer Pflugschar aufgerissene Erde zu thun¹⁾. Columella sagt, dass viele kleine Lorbeerzweige und Knoblauchwurzeln nebst eisernen Nägeln hineinlegen²⁾. Nach de Gubernatis. Die Tiere in der indogerm. Mythol., deutsch von Hartmann, S. 554 wären das Symbole der schwefeligen Donnerkeile (wegen ihres starken Geruches) und des als eiserne Waffe aufgefassten Donnerkeiles: das empfohlene Mittel wäre nach dem Grundsatz „Similia similibus“. Wenn diese einleuchtende Deutung richtig ist (vgl. auch Wuttke, Der deutsche Volksabergl.² S. 92), so hatte jedenfalls das Volk der späteren Zeit keine Ahnung mehr von dem ursprünglichen Sinne seines Thuns, sondern fasste das Eisen als eine Art von Blitzes-ableiter auf.

Mülhausen im Elsass.

(Schluss folgt.)

Aus Gossensass.

Arbeit und Brauch in Haus, Feld, Wald und Alm.

Von Marie Rehsener.

I.

(Hierzu Taf. I. II.)

Unter Arbeit versteht der Bauer vorzugsweise die Thätigkeit zur Erhaltung seines Hofes: sowohl die täglich sich erneuernde als auch die durch die Jahreszeiten bedingte in Haus, Feld, Wald und Alm. „Was versteht ein Ochse oder Esel vom Sonntag!“ sagte ernst ein junges Mädchen, das sich als höchste Seligkeit wünschte, im Himmel immer lesen zu können, als von einer geistigen Thätigkeit die Rede war.

Von den Volksschullehrerinnen hiess es: Ich sage nicht, dass sie es fein haben, aber sie wollen nicht arbeiten. Vom Bauern Eisentle, der mehrere Maschinen erfunden: Er hat allm dem Zeug abgewartet, nie gern gearbeitet. Lachend erzählt man, es habe einmal einen Hantierer gegeben, der gesagt habe: Das Arbeiten verstehe ich nicht recht, aber das Rechnen (sich dafür bezahlen lassen!); und zu einem Bauernknecht, der andernorts

1) „Si incubitu tonuit, ova pereunt cett. Remedium contra tonitrus clavus ferreus sub stramine ovorum positus aut terra ex aratro.“

2) „Plurimi etiam infra cubilium stramenta graminis aliquid et ramulos lauri nec minus alii capita cum clavis ferreis subiciunt: quae cunctu remedia creduntur esse adversus tonitrua, quibus vitantur ova pullique semiformes interimuntur ante quam toti partibus suis consummentur.“

Arbeit suchen wollte, hörte ich sagen: „Mehr Geld willst Du verdienen?! wenn Du einen Hafen voll Geld siedest, giebt es doch keine gute Suppe ab.“

Einmal hat ein Weibis einen Hafen voll Kreuzer gesotten und eine lötzer (schlechtere) Suppe hat sie gesagt, habe sie nie gehabt.

Eigentümlich wird das Wort Arbeit zur Bestimmung anderer Begriffe gebraucht: So zu lügen, das ist keine Arbeit! – Der Neid ist die aller-schlimmste von allen Untugenden. Der Geiz schafft wenigstens etwas zusammen; aber der Neid schafft garnichts!

Jede Arbeit reicht einer andern die Hand, darf nicht unterbleiben und muss zur rechten Zeit geschehen: „Wenn ich nicht den ganzen Tag gehen müsste wie eine Uhr!“ rief, schon mit den Beschwerden des Alters kämpfend, unsere Bäuerin. „Stehe ich nur eine halbe Stunde später auf, so mängele ich sie den ganzen Tag und komme aus keiner Arbeit.“

Auch die höhern Mächte müssen dem Thun der Menschen ihrer Ansicht nach entsprechend handeln. Als es im Herbst einmal garnicht regnen wollte, sagte der Leitner: „Roggen baue ich doch! Wenn ich das Meinige gethan habe, nachher wird der liebe Gott wohl auch arbeiten (regnen lassen).“

Man soll die Kinder das Arbeiten lernen, ehnder sie verstehen, dass es hart ist.

Viel zu lange sein sie in der Schule, meinte die Klamperin (Spenglerin), da haben sie es zu fein. Zu Hause, beim Bauern müssen sie arbeiten, da vergehn ihnen die Bosheiten. Die Bäuerin, zu der sie sprach, antwortete: Die Herren sprechen immer: Bildung! Erziehung! ich werde nichts davon gewahr. —

Die Spinnen vertreiben wir nicht, denn wir lernen von ihnen den Fleiss.

Der Müde rastet gern und der Faule noch viel lieber! „Härter ist es zu rasten, wenn man nicht gearbeitet hat! glauben Sie es?“

Ist etwas schwer, so heisst es — frisch derleiden! Wenn es mir ein Ernst ist, so wird es wohl gehen. Nun denn in Gottes Namen!

Die heilige Therese hat auch Unmögliches gekonnt. Sie war in einem Kloster und die Obern plagten sie sehr, gaben ihr allerhand schwere Arbeiten auf; aber sie vollbrachte sie alle. Endlich schickten sie sie gar mit einer Reiter (Kornsieb) Wasser zu holen und sie brachte das Wasser!

Was in Gottes Namen gearbeitet ist, schützt auch gegen die Ränke des Bösen: Eine Kindbetterin lag allein und es war auch niemand im Hause, da kam ein Fremder und wollte, sie solle aufstehen. „So reich mir den Kittel (Rock)!“ sagte sie. „Da sein, dru! Gottesnamen dabei,“ antwortete der Mann: „in Gottes Namen ist er gewirkt, in Gottes Namen gemacht und in Gottes Namen angelegt! Den Kittel kann ich nicht angreifen.“ und er ging. —

In dem Sinne wie von Gottesdienst die Rede ist, heisst auch das Gebet ein Thun:

Ein alter, schon hinfälliger Bischof war eines Abends nicht recht gut aufgelegt (nicht wohl), dessenungeachtet betete er, wie er es gewohnt war, lang und viel vor dem Schlafengehen. Sein Diener, der es sah, sagte zu ihm: „Herr, was plagen Sie sich heute, wo sie so miserabel sind! Gehen Sie doch lieber zu Bett.“ Der Bischof aber antwortete: „Was Du heute derthust, sollst Du nicht auf morgen lassen!“ Er betete zu Ende, den nächsten Morgen aber war er tot. —

Im Gegensatz zum Gottesdienst, der ewig währt, sagt man: Herren-dienst währt nur über Nacht.

Das Wie der Arbeit, wie die Arbeit geht und Lebenseinrichtung bestimmt die Weise der Väter — der Brauch. Er beherrscht die ganze Bauernwirtschaft; er bewahrt das Gute, verschliesst aber auch gegen das Bessere und wer davon abweicht, setzt sich dem Spotte der andern aus — er will ein Gescheiter sein!“ Doch sagt man auch: Wo es der Brauch ist, legt man die Kühe in die Betten und die Leute ins Stroh!

Als von Übelständen, der Luft- und Lichtlosigkeit der Ställe, die Rede war, äusserte ein Einheimischer, der das Volk genau kennt, der Herr Pfarrer aus Pfersch: Mit Worten ist da nichts zu machen, eher mit dem Beispiel, und auch mit diesem nur sehr allmählich: Unsere Leute sind fest wie unsere Berge!

Doch auch die Berge sind nicht so fest, wie sie scheinen: den Fels sprengt das Eis, der Steinblock stürzt zu Thal, der Wildbach sucht sich neue Wege, bringt Gerölle herab und entwurzelt den uralten Baum; die Lawine überschüttet die Schlucht und der Gletscher tritt allmählich zurück. — Dass aber auch der Brauch der Umwandlung unterworfen ist, giebt unbewusst der Bauer selbst zu, indem er nicht selten sagt: Ehnder war es der Brauch.

„Es ist überall gut Brod essen, wenn man eins hat:“ sagte die freundliche Frau des Penser-Schuster, des Fremdenführers, die aus einem andern Thal hierher geheiratet hat; dagegen meinte ein hiesiges Bauernmädchen: „Der Hantierer, da sage ich nichts, der muss sehen, dass er weiter kommt; aber einer, der Bauernarbeit verrichtet, dem ist die Welt nie zu klein!“

Ein hölzernes Haus und ein Lärchenkamin ist sein Begehrt.

Als Schutz gegen Andersdenkende und Feuergefahr setzte ein Gossensasser auf den Holzbaum seines Hauses, d. h. den Querbalken unter dem weitvorstehenden Fürschuss, den Spruch:

Veracht nicht mich und das meinige, | Zuvor dich und das deinige.
 Such ob du findest ohne Dadel dich, | Alsdann komm und verachte mich.
 Vor wilder Zeit und Hitze, | Heil'ger Florian beschütze | Durch 'deine
 Fürbitt und Kraft | Mein Haus und Nachbarschaft. Joseph Herbert 1859¹⁾.

Die Arbeit des Hausbaues nach der Schweizer Art kann man nicht mehr sehen, da die feuersgefährlichen Schindeldächer zwar 'eingehalten', aber nicht neu hergestellt werden dürfen²⁾; man ist auf die Kunde aus früherer Zeit und die Beobachtung des Vorhandenen angewiesen.

Für das Fällen des Bauholzes haben die Leute früher allerhand Glauben und Sekten (Meinungen) gehabt. Sie haben auf die Zeit gesehen und nach dem Muhne (Mond), wann sie die Feichten fällen sollten. „Und das ist wahr,“ behauptete ein junger Mann, der neben der Lawine sein von ihr umgerissenes Holz raumte, „das alte Holz z. B. in einer Tenne hält allm noch, das ‚muie‘ — wenn man jetzt eine Tenne baut, wo man nicht mehr selle (solchen) Glauben hat und den Baum fällt, wenn man ihn braucht — ist geschwind faul. Im Februar soll das Holz am besten sein und am stärksten halten, ehnder der Saft in den Bäumen anfängt zu fließen und nach den Ästen zuzuströmen.“

Was den Mörtel anbetrifft, so soll, wie man in alten Büchern gelesen haben will, früher eine Portion Essig ihn fester gemacht haben; auch wurde dem gewaschenen Sand, wie er sich z. B. an Mühlrädern sammelt, der Vorzug gegeben. —

In der Hauseinrichtung ist alles auf das Notwendigste beschränkt. Das breite Dach schützt auch das um die Mauern aufgestapelte Holz und ersetzt die Holzhütte. Die Kuchl ist zugleich Räucherammer, — Speckseiten und Würste werden an die Decke gehängt; auf dem Herde ist der Platz für die Hennen, die in der Stiege, einer Art hölzernem Käfig, warm gehalten werden müssen. Den Vorräten dienen: Das Gadele, Pschütt und Birl (Speise- und Vorratskammer und der Raum unter dem Dach), Tenne und Keller.

Mensch und Vieh leben unter demselben Dach. Ein Mädchen findet ihre Liegerstatt oft noch in der Brodkammer und der Knecht steigt auf einer Leiter noch höher hinauf in sein Nest — den Schluff. Als wir in einem verhältnismässig kleinen Hause fragten: „Wo schlafen sie denn alle?“ (es waren zehn erwachsene Personen), wurde geantwortet: „Wir haben noch ein paar dunkle Kammern; man kann sich schon klein machen, wenn man will.“ —

1) Die jetzigen Besitzer wussten nicht, was auf ihrem Hause steht — aber, sagte der Kienast Hannes, meine Tochter hat es gelesen, und ich — er zeigte mit dem Finger auf sein Herz — ich bin der Lehrer davon.

2) Dreifach liegen die Lärchenschindeln und müssen, sollen sie nicht faulen, alle acht bis zehn Jahr umgewendet werden. An die Holzschornsteine aber setzen sich die Russschnaken und brennen erst diese, so flammt der ganze Kamin auf.

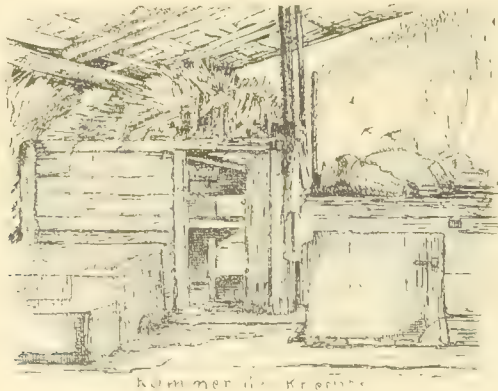
„In Ridnaun bei Sterzing,“ erzählte ein Zimmermann, „war ein altes Haus — ich hab's gesehn, wie wir es niederrissen, um das neue zu bauen — die Einfahrt war in der Mitten, rechts und links waren die Wände von rundbehauenen Holzbäumen; zum Hen hat man eine Leiter hinaufsteigen müssen und eine andere wieder hinab, um zuzukommen.“

In Telfs lockte uns ein reichgeschmücktes Fenster, hinter dem sich aber nur ein Gadele befand, in ein Haus; doch beim Weitergehen kamen wir auf einen langen Söller über abschüssigem Felsen, der mehreren Häusern, die mit den Giebeln darauf stossen, als verbindende Gasse dient.

Ein Haus, welches mehrere Stockwerke hat, hat eine wilde Höhe, heisst es, und eins, welches mit dem des Nachbarn unter ein Dach gebaut ist, so dass beide im Giebel zusammenstossen, wird ein halbes Haus genannt.

Die Kêrl (Erker), die Bilder auf den Aussenwänden, die Marillen (Aprikosen) neben den Hausthüren gewähren selbst den kleinsten Hütten ein freundliches Aussehen. Einen aussergewöhnlichen Schmuck erhalten die Hausthüren von Palmsonntag bis nächsten Pfinztig (Donnerstag) früh durch „die Ballm“ (Palme), eine aus Ölzweigen, Wachholderästen und Weidenkätzchen an langer Stange künstlich hergestellte Palme (Taf. 1). Sie wird vor der Hütte aufgerichtet oder wie eine Fahne zum Giebel hinausgehängt.

Trotz der grossen Feuergefährlichkeit früherer Bauart steht noch ein uraltes Haus am Ende des Pflerschthals auf dem Stein (Taf. 2). Vom



Wege zum grossen Wasserfall führt ein Pfad dorthin ab. Zunächst fallen drei Holzkästen, zum Teil von der Sonne verkohlt, zum Teil vom Alter gebleicht, ins Auge, die dem Söller vorgebaut sind. Mit ihren kleinen Giggerln (Fensterchen) möchte man sie für Heustadel halten; doch sind es Kammern. Die oberste der Schluff des Knechtes.

Labe (Laube) und Labndille¹⁾ (unterer und oberer Hausgang) liegen über Kreuz; neben der Hinterthür, zu der man zuerst gelangt, befinden sich zwei Kuhställe, für je zehn Rinder; weiter vorgebaut Schaf- und Schweinestall. Neben der Hausthür, gegen den Gletscher, liegen Wohnstube und Kuchl; rückwärts zur Seite der Auffahrt die mächtigen Heustöcke und am andern Ende des Saales in der aus rundbehauenen Stämmen aufgeführten Hauptwand und der Knechtskammer gegenüber liegt das Ehegemach der Bauersleute. Es ist fast dunkel, hat auch nur ein Giggerl, welches mit dem Holzschieber verschlossen werden kann und gewährt nur Raum für das grosse und ein kleines Bett, Kasten (Schränk) und Truhe. Das Aufsteigen auf die stuhlhohe Schwelle zu erleichtern, ist ein Klotz vorgelegt, auch scheint sie zum Sitzen zu dienen. „Eine alte Welt!“

Hier lebte einst das Steiner-Mandl, der reichste, doch von der Kirche in Gossensass, zu der er gehörte, am entferntesten wohnende Bauer. Er hatte ein Mule (Maultier) und besass das verbrieftte Recht, dass zum Gottesdienst nicht eher geläutet werden durfte, als bis er zu sehen war, wie er auf seinem Mule zur Kirche angeritten kam.

Als wir über die ungleichen grossen Steine des Hausgangs uns weiter-tappten, waren wir froh, Feuer in der Küche zu sehen, zwei Feuer, denn es kochten zwei Parteien, die das Haus besitzen und im Sommer auch gemeinschaftlich bewohnen. In der engen, aber wie überall getäfelten Stube sass eine steinalte Frau mit einem kleinen Kinde. „Wie alt ist das Kind?“ fragten wir. „Noch nicht sechs Wochen“ — „und das Haus?“ — „vier und ein halbes Jahrhundert.“

Unwillkürlich gedachte ich einer Stelle bei Riehl²⁾ und erzählte später unserer Wirtin, wir hätten in einem Buche gelesen, wie vor mehr als 1000 Jahren die Leut — es wären Heiden gewesen — wenn sie ein Haus bauten und wollten, dass die Mauern recht fest halten sollten, ein lebendes Kind in das Fundament eingemauert hätten.

„Da sieht man, was sie (die Heiden) für Tuifel gewesen sein! Die werden die Sekten (falsche Meinungen) wohl alle gehabt haben!“ rief die Zenze lebhaft.

Die Arbeit im Hause beginnt und schliesst auf der Fuirstatt des Herdes und das auflodernde Feuer mit seinen Fuirglansterln (Funken) wird, wie die Sonne in der Natur es ist, der Mittelpunkt des häuslichen Lebens.

1) Letztere wird auch, wenn sie klein, Dillele, wenn gross, Saal genannt.

2. W. H. Riehl, Die Familie, S. 135. „Aus dem dunkelsten Altertum dämmert dort der Glaube herüber, dass ein Hausbau am festesten wird, wenn man ein lebendes Kind in die Fundamente einmauert. Vernichtet werden muss der Einzelne, vernichtet das teuerste Kleinod der Familie, ein unschuldiges Kind, damit das ganze Haus feststehe über der Leiche des zu Tode gemarterten Einzelwesens.“

Von letzterem giebt schon das alte Kinderlied ein flüchtiges Bild:

„Bronobis’ (ora pro nobis)!
 Die Gäns gehn in Kobis (Kohl).
Der Bauer geht zu wehren (abwehren),
 Und fällt in die Dörn (Berberitzen):
Der Knecht geht zu helfen,
 Und die Dirn zu melken;
 Die Bäurin zu kochen
 Und die Kinderle alle zu kosten.

Die Männer haben in der Weite zu thun, die Frauen im Hause und die Hausfrau vorzugsweise am Herde¹⁾. „Wir werden wohl sehen, dass die Kirche im Dorf bleibt“ (werden Ordnung halten!)

Den Bauern nennt sein Weib ihren Herrn. „Ich weiss wohl,“ sagte der Lois, „dass in meinem Haus nicht alles so ist, wie es sein soll; aber was sein kann, das soll auch sein.“

Aus einem Bauern kann schleunig ein Herr (Vornehmer) werden, aber aus einem Herrn nicht so leicht ein (tüchtiger) Bauer. —

Das Platzl im Korn, das die Bäuerin selbst gegätet hat, kennt man leicht (ihre Arbeit ist sorgfältig).

Die Ehehalten machen zu schaffen: Ein Bauknecht (erster Knecht) zieht die Arbeit, die er nicht thun will, so lange hin und her, bis sie der Bauer selbst thun muss, und wenn es nach jenem ginge, müssten sie täglich ins Hotel an die Tafel zum Essen gehen. Einem andern ist die „Bessrige“ (was er über den Lohn erhält) zu gering. Manche Dirn ist schlauderisch — ein „Wosen“²⁾. Manche ist unbillig, jene gar ein verlorenes Mensch (sie bringt nichts fertig); die möchte dienstlich sein, aber sie zieht den Schweif nach sich (ist schwächlich). Und eine aus der Fremde, „ham i Sorge, lasst das hintere Thürle offen“ (hält es mit andern).

Wer Tagewerker haben muss, ist nicht zu neiden. Die Leut wollen alle Herren und Frauen „geben“, nicht arbeiten und je grösser der Lohn wird, desto schlechter wird es; aber noch ist kein Schöwer (Schober) in der Weite (draussen) geblieben, man hat Tagewerker bekommen, ihn ins Haus zu schaffen.

Den Sonntagsdienst lassen sich Mädchen zur Aushilfe für die Hausarbeit nicht bezahlen und Tagewerker, die die Woche mit dem Bauern gearbeitet haben, kommen auch Sonntags zu ihm, aber nicht zur Arbeit, sondern im Feiertagsgewand zum Mittagessen. Ja in Sterzing haben sie früher die Feldarbeiter, welche z. B. Montags die Arbeit beginnen sollten, schon abends zuvor, also am Sonntag geköstet.

1) Hunde, Weiber und der Backofen gehören zum Hause.

2) Schimpfname für ein unordentliches Mädchen. Sie ist wie ein herausgerissenes Stück Rasen, an dem noch Erde hängt.

Ist morgens das Gebetläuten verklungen oder die Frühmesse vorüber, so fasst die Dirn die Asche vom Tage vorher auf und verwahrt sie für die Waschlauge. Abends, wenn sie sie zusammenkehrt, könnte noch eine glühende Kohle darin sein. Das Mädchen macht Feuer und stellt darüber den grossen Wasserkessel zum Milchschrüsselspülen. Darauf eilt sie in die Tenne, steckt dem Vieh das Futter ‚oer‘ und kommt herab zum Melken. Milchdurchseihen und Tränken¹⁾.

Unterdessen hat die Bäuerin die gestockte Milch ogerahmt und die Dirn spült die Schüsseln²⁾.

Wer sich beim Spülen oder Waschen das ‚Fürtich‘ (Fürtuch, Schürze) sehr nass macht, bekommt einen Vollsäufer zum Mann.

Die Milch wird nur im Sommer in den Keller gebracht, im Winter hat sie im Wohnzimmer, im Milchkasten ihren Platz und muss sich in den üblichen Tabaksrauch schicken; wenn sie zu nahe dem Ofen steht, rahmt sie nicht aus. Die Milch ist wie eine Frau, sagt man, sie will es nicht zu heiss haben und nicht zu kalt, und reinlich will sie es haben.

Rechts von der Fuirstatt steht der Wasserhafen, links der Hennenhafen und dahinter der Fuirhund zum Auflegen der Brände. Jetzt schürt die Frau das Feuer unter das Herz des Dreifusses. Er darf, wenn eine Kindbetterin im Hause ist, nicht erkalten, d. h. es muss oft darauf für sie gekocht werden, auch darf er nie leer stehen. Wenn es nicht lohnt, ihn auszuheben und die Glut einem der Häfen zuzuschieben, wird wenigstens ein Stückchen Holz darauf gelegt.

„Warum thun sie das,“ fragte ich die Frau. „Weil ich es immer so gesehen habe.“ — „Aber was ist der Grund?“ „Weil, so lange er leer ist, eine arme Seele darauf niederhocken muss. Sagen Sie es nicht, man lacht jetzt darüber!“ —

In einer eisernen Pfanne, deren es in einer jeden Kuchl eine Unzahl giebt, werden fast alle Gerichte — das Mus³⁾, die platschnasse Suppe⁴⁾ u. s. w. ‚derschaffen‘.

1) Das Seihen geschieht meistens vermittelt der Seihe, einer mit einem Brett zusammenhängend aus Holz geschnittenen Schüssel und des Seihen-Strohs, einem zu mehreren Strähnen zusammengeflochtenen Kuhschwanz, der mit kochendem Wasser nach jedem Gebrauch übergossen werden muss. Die Schüssel hat in der Mitte ein rundes Loch, welches mit dem Seihenstroh vor dem Durchgiessen der Milch fest zugestopft wird.

2) Dies geschieht bei den hölzernen mit einer Reibe aus bindfadenzähen Rinderwurzeln und mit marmorartigem Sande vom Tribulaun.

3) Eine grosse Pfanne wird mit Butter ausgestrichen, dass sie schmutzig (fettig) ist. Milch hineingegossen und zum Kochen gebracht; dann wird mit der linken Hand Musmehl hineingesät, während die rechte mit einem eisernen Besen den Brei gleichklopft. Zuletzt wird die Pfanne in die Glut gestellt zum Bebacken und oben auf ein Stück Butter gelegt.

4) Ein paar Löffel Mehl werden in Butter geröstet, kaltes Wasser aufgegossen und zum Kochen gebracht. Unterdessen wird hartes Schwarzbrot gegrambelt (klein gehackt) in eine Schüssel gethan, die glühende Suppe darüber gegossen und zugedeckt, bis das Brod etwas erweicht ist.

Die Bestandteile fast aller Speisen sind: Mehl, Milch, Topfen (weisser Käse), Butter, Butterschmalz; hartes Roggenbrod, Weissbrod, das Knödelzeug (feing geschnittener Speck und Würste) und Eier: als Zuspeise Sauerkraut, Kresse und Salat, als Würze Schnitz (Schnittlauch) und Knofel (Knoblauch). Erdäpfel, auch Grundbirnen genannt, bilden ein Extraessen zum Neunern, dem Frühstück um 9 Uhr, oder zum Rändel (Marende) um 3 Uhr nachmittags. Als Getränk dient neben dem Wasser, was immer frisch vom Brunnen sein muss, abgerahmte süsse oder saure Milch.

Das Mus muss eine Stunde kochen, eine Stunde kühlen und eine hilft es¹⁾. In dreierlei Fällen kann man der Suppe durch Wasser helfen: wenn sie zu heiss, zu dick oder zu rass (salzig) ist. Der Butter und das Butterschmalz macht nicht fett, sondern stark. Zu einem Knödelzeug für die Nüthigen (die Armen), sagen manche, sei das Wild erschaffen: jetzt stehlen es die Reichen den Armen! Die Knödel müssen mit der Kelle, ohne den Teig mit der Hand zu berühren, geformt werden, und die Köchin, welche das nicht thut, die Knödel nicht rund macht, kommt nicht zum Heiraten. Das Sauerkraut ist gesotten, wann die Köchin will. Nur noch feing geschnittenen und in Butter gebräunten Knofel giesst sie darüber.

Mit weittönender Stimme ruft die Bäuerin die Leute zum Essen, arbeiten sie in der Nähe. Sie ruft sie bei Namen und lässt diese in den alten Laut „ô“ ausklingen: „Seppô, Loisô, Maidlô, Rosô, Mariô!“ Die Antwort ist „hô!“.

Eine andere klopft mit einem Stück Holz auf den Boden der umgekehrten Milchemelters. Arbeiten die Hausgenossen weiter ab, etwa im gegenüber befindlichen Bergwalde, so wird ein helles Kleidungsstück auf den Söller gehängt, zum Zeichen, dass sie kommen sollen. Sind alle in der getäfelten Stube versammelt, so wird die Kost mitten auf den viereckigen Tisch, wo eine Schiefertafel eingelegt ist, gestellt. Das Gebet beginnt, bei dem jeder entblössten Hauptes steht. Man setzt sich auf die um die Wand laufende Bank und nimmt nöthigenfalls Vorbänke zu Hilfe. Die Löffel der Hausleute liegen bereit. Fremde ziehen die ihrigen aus der Tasche oder greifen nach denen, die an der Wand, hinter dem Kreuze des Herrgotts, neben Kornähren, Kolben von türkischem Weizen, einem Ölzeig, auch wohl einem wichtigen Papiere stecken.

Über dem Tische hängt eine aus Holz geschnitzte Taube — der heilige Geist — er muss „oergehängt“ sein und zwar etwas lose, damit er sich bewegen kann. Unserer muss nicht genug „geweicht“ sein, dass er sich nicht bewegt. Die Essschüssel oder Pfanne, für welche letztere das Pfannbrett mit einer Vorrichtung zum Halten des Stiels untergelegt wird, darf nicht aus der Mitte gerückt, auch wenn Gäste da sind, welche mitessen, nicht diesen zugeschoben werden. Es wäre eine Beleidigung für die andern.

1 — d. h. es ist mühsam zu machen und wenig nahrhaft.

Jeder muss an seinem Ort (der ihm zugekehrten Stelle) das Essen aus der Schüssel schöpfen, den Brei dort sauber aussessen. Nach dem Essen wird wieder gebetet, am längsten nach dem Nachtmahl. —

Von kleinen Orten bei Sterzing, die sich nicht streng an die Gebräuche kehren, heisst es:

In Gupp essen sie das Mus vor der Supp (sonst umgekehrt).

In Guspenein thun sie vor dem Vormessen Zäun¹⁾.

In Gost essen sie das Mus aus einer Knosp²⁾,

Und in Rust ist das Essen ein G'lust.

Jeden Tag ist fünfmal zu kochen. Am Kirchtag wird den ganzen Tag ‚geprestert‘ (gekocht und gebraten). Fasten- oder Schmalzkost giebt es am Freitag, Samstag und zu Zeiten auch Mittwochs.

Das Fasten wird streng gehalten. Den Wastes-Tag (St. Sebastian) haben manche solange gefastet, bis die Stern am Himmel blitzten. Wenn einer lange nichts gegessen hat, sieht er die Sterne.

Ein Mann ist auf dem Wege über den Jaufen verhungert. Er hat Speck und Fleisch bei sich gehabt; aber sich nicht davon zu essen getraut, weil es Freitag war.

An den Abenden vor grossen Festen werden Krapfen gebacken. Ein Mann bringt die schwere Mågnstampfe (Mohnstampfe) herbei und besorgt das ‚Mågnnuiden‘ (Zerreiben des Mohns). Die Hausfrau bereitet den Schotten³⁾, kocht die Klåzen (Dörrbirnen) und schneidet sie fein — alles zu einer Fülle für die Krapfen.

Im übrigen isst man, danach man arbeitet. Für Feldarbeiter nur einen lautern Kaffee zu Neunern thut's nicht.

Supp und Kraut schlagt nit gar laut,

Aber Nudeln und Nocken⁴⁾ thäten ehnder glocken.

Ein Bauer und sein Knecht, das Reck Josele, führten Heu. Zu Mittag erhielten sie Suppe und Mus und der Bauer ausserdem noch Nocken. Als sie nachher bei der Arbeit waren, das Heu aufzuladen, hörte der Knecht plötzlich auf und sagte zu dem erstaunten Herrn: Supp und Mus haben ausgelassen, jetzt, Nocken, hebet⁵⁾!

Ist der sorgfältig gepflegte Facken (das Schwein) geschlachtet oder ein Lampl, so giebt es ausnahmsweise auch eine saure Suppe. Beuschl von der Wampe und ein Geröstel von Herz und Lunge.

„Die Lungl im Hafen und die Liebe im Hause lässt sich nicht verbergen!“ —

1) Wie Gärten und Wiesen umzäunt sind; verstärkter Ausdruck des Ungehörigen.

2) Grosser Holzschuh, mit dem man in den Stall geht.

3) Schwach saure über Feuer geronnene Milch.

4) Kleine Mehlklösse, nach dem Kochen in Butter gedünstet.

5) Meine Kraft ist zu Ende, jetzt arbeite du mit der weiter, die du vom Extra-essen hast.

Nicht nur die armen Seelen der Verstorbenen halten sich in der Nähe des Herdes auf. Gefruindete und Fremde suchen hier die Bäuerin hoam, wenn sie zukehren und setzen sich auf den Herdrand, während sie ihnen einen Kaffee wärmt.

Auch Glück oder Unglück meldet sich hier an. „Lässt sich das Herdschmiedl (Heimchen) hören, so bringt es dem Hause Glück!“ Das Seltene wird freudig begrüßt, dagegen erregt das Aussergewöhnliche Besorgnis: „Lässt sich die Herdhenne (eine weisse Maus) sehen, so giebt es Unglück!“

Die Köchin aber, welche sich beim Kochen das Gesicht schwarz gemacht hat, wird geneckt, sie habe die Kuchl gesperrt, es könne niemand eini gehn.

Vor den Menschen werden die Tiere besorgt. Alle Tiere sind ihm zu einem Nutzen erschaffen und Unsre Frau hat auch für sie gebeten. Als der Herr die Ähren austreichen wollte — früher sollen sie länger gewesen sein und mehr Körner enthalten haben als jetzt — hat Unsre Frau gebeten, etwas solle er darin lassen für Katzen und Hunde.

Hat die Moine (Name fast aller Katzen) nur einmal aus ihrem Troge Milch geschleckt, so steht sie, wenn gemolken wird, daneben, die frisch gemolkene zu empfangen. Die muss sie haben, denn sie kommt beim Fangen der Mäuse und Ratten leicht an giftiges Zeug.

Kühe, Schafe und Schweine sind angehängt und eingesperrt: ihnen muss alle Nahrung, dreimal täglich, zugetragen werden. Zuerst der Busche, dann die Abbrühe, Lecke und die Tränke, das Gespule und die Jutte (Molken). Die Kühe, das ist ein feines Vieh, wenn man danach thut, tragen sie etwas!

Die Fremden meinen, man kann die Milch nur so hernehmen, o woll!

Wir haben eine Kuh, erzählte die Wild-Maidl, die lässt kein Weibis zum Melken zu — sie ist alim von einem Löter gemolken worden —: der Bruder muss sie melken. Als er nicht da war, hat die Mutter ihr den Kopf gehebt (gehalten), die Mene (Philomene) den Bauch gekrahlt und ich habe sie gemolken. Geschlagen hat sie: wir haben ihr eine Stange hinter den Fuss gehalten — o, uns ist alles eingefallen — aber es half nichts.

Warum wollen Sie noch eine zweite Kuh kaufen? fragte ich gelegentlich. „Eine im Stall derfriert ja und es ist ihr so viel der Weil lang! Mit Vieh umzugehen, dafür haben Sie nicht den Verstand und ich hamm Sorge, Sie lernen es nie.“

Wenn der Bauer kein Vieh mehr haben kann — wo nimmt er den Mist her für die Felder? und wenn nichts wächst — wo nimmt er die Nahrung her für die Ehehalten? Er ist fertig! —

Die Lampl müssen warten, bis ihnen einer ein Maul voll giebt, während für den Facken alle paar Tage noch ein grosser Kessel mit Rüben, Erdäpfel und Kobis gekocht wird.

Eine Frau schnitt immer, wenn sie Speck brauchte, ein Stück von ihrem „lendingen“ (lebendigen) Fackel ab und mästete ihn dann weiter.

Eine andere kam zum Metzger bitten, ihr doch ihr Fäckel (Schweinchen) abzustechen. Er schickte den Burschen, aber als der das Schwein sah, getraute er sich nicht zuzugehen, so gross war es. Er ging heim und schickte den stärkern Gesellen. Auch der getraute sich nicht zu. Endlich musste der Schaffer selber gehen: der stach es ab und — da wog das Fäckel — des Weibis „Huisterle“ (Schmeichelname) — sieben Centner. — Noch ein anderes war so feist geworden, dass es sich garnicht mehr rühren konnte, da frassen es die Ratten und die Mäuse.

Die Hennen aber, das ist ein mühselig Kunter: doch wohl jedem schmecken die Knödel besser, wenn ein Ei darin ist: die Eier „wuchern“ (gehen auf).

Aus ihrem Käfig dürfen die Hühner vor das Haus in die Sonne gehen und in den Stall zum Eierlegen. Im Winter nur das Letztere. Dann heisst es: „Es hat öergeschnieben, Heunen! Jetzt ist es nichts mehr in der Weite, das wisst ihr auch selbst: dort holt ihr euch kalte Füsse und dann hört das Eierlegen auf.“

Es hat etwas Wildes, wenn die Frau mit dem Besen die Hennenstiege umkehrt und die Hühner schreiend zwischen dem Feuer und der Wand ihren Weg suchen. Die Frau nennt das Schreien Singen und unsere ruft die Pulen alle bei Namen: „Königin, Putze, Ploderappele, Buh!, toller Tonige u. s. w. Ihr zwei letzten seht ja aus wie ein abgebranntes Dorf! Hast Du eine Sprache wie ein wilder Mann! Eine jede hat eine andere Sprache!“ — Selten wird ein Huhne (Hahn) gehalten.

Bevor es völlig dunkel wird, geht man zunachten in den Stall, nochmals nach dem Vieh zu sehen. Ist der letzte Gang in die Küche gethan, so besprengen sich die Leute mit Weihwasser und verlassen mit den Worten Gelobt sei Jesus Christ die grosse Stube, um in einer, meist oben gelegenen Kammer, zur Ruhe zu gehen.

Die Reinhaltung des Hauses ist nur bis zum gewissen Grade möglich, da die Ställe auch in den Hausgang münden und die Hennen hier durchlaufen müssen. Zwischenein wird gekehrt. Neue Besen kehren gut und die alten wissen die Winkel. — Das Ausdüngen der Ställe wird besorgt, wenn keine andere Arbeit von Männern besorgt werden kann, wenn es z. B. regnet.

Der Hansl, ein Knecht aus dem Jaufenthal, hat es allm mit der Säubrigkeit und Schönheit gehabt — nicht hingesezt hat er sich, ohne ein Sacktüchel unterzubreiten —; doch da ist eine Frau aus seinem Thal gekommen, die wusste es, dass seine Eltern aufgehaust hatten, und als der Hansl wieder mit der Säubrigkeit anhub, sagte sie nur:

„Mit Spülen und Reiben thut man keine Gelder vertreiben!“ (wenn sie sauber gewesen wären, hätten sie das Ihrige nicht verloren.) Da hat er es gehabt und war ein Frieden.

Die grössern Hausarbeiten beginnen erst, wenn die Feldarbeit aufhört.

Dann wird Kraut (Kabis, Weisskohl) eingestossen, aber dabei oft das Salz gespart, und Brod gebacken, was erst im Frühling wieder geschieht. Das Getreide wird gedroschen. Wer den letzten Schlag gethan, wird gefoppt. Tote Mäuse sollen sie einem solchen sogar in die Taschen gesteckt haben. Schliesslich werden die Spinnräder herbeigebracht und es wird fürs Gewand gesorgt.

Wer am Tage des Brodbackens im Hause ist oder ins Haus kommt, erhält ein Loab (Laib).

Ein Mann hatte viele Kinder, und als er im Herbst Brod backte, kamen auch viele Leute ins Haus; aber er gab jedem ein ganzes Brod. Eins seiner Kinder beobachtete, wie schnell die Loabl verschwanden und sagte zu ihm: „Vater, wenn Du es so machst, werden wir bald kein Brod mehr haben!“ — „Das wollen wir doch erst sehen!“ erwiderte ihm der Vater und schrieb sich den Tag auf. Nachher hatten sie noch nie so lange mit dem Brod gereicht, wie dieses Mal.

Die kleinen Loabl werden in luftiger Kammer in den Ruhmen (Rahmen, hölzernem Gestelle) aufgehoben. Das Brod wird hart wie Schiffszwieback, aber nicht schimmelig.

Wenn die Leut alles für den Kaffeetisch und fürs Wirtshaus verwenden, da bleibt ihnen nichts zu einem ehrlichen Gewand (ohne Riss und Fleck). Das Maul muss nicht alles haben!

Da ist das rupfene Zeug (von Hanf) zu besorgen. Die harbenen Pfäten (Frauenhemde aus Flachsgespinnst, ohne Ärmel), der Schalk (sehr kurze Leinenjacke mit Ärmel) und der wollene Kittel (Frauenrock).

Handwerker gehen auf die Stár (Stör), d. h. arbeiten in den Bauernhäusern.

Grosse Wäsche findet, wie das Brodbacken, nur zweimal im Jahre statt. Sieben- bis achtmal wird das Gewand gesechtnet (gesechelt), d. h. es wird über die Wäsche, die in einen Holzzuber gepackt ist, durch ein Aschentuch kochende Aschlauge gegossen, die durch ein Spundloch abfliesst; dann wird die Wäsche wie überall behandelt.

Von der früheren Tracht der Leute haben sich nur noch wenige vollständige Exemplare erhalten. Unsere Wirtin hat noch ihr bäuerisches Gewand und legte es, damit wir es sehen konnten, an. Ein junger Mann

gab auch das Gewand der verstorbenen Mutter nicht her, sondern hing es in eine Kammer an den Nagel. Dort hat es solange gehangen, bis es verrottet war und von selbst vom Nagel gefallen ist. Es ist unfassbar, wie die Frauen in dem faltenreichen, schweren Rock sich bewegen und arbeiten konnten; merkwürdig ist die heisse, hohe Kappe.

Die Männer hatten früher den ,weitfliegigen` breitkrämpigen Hut, ferner Kniehösler, weisse oder ,bläwe` Strümpfe und Schnallenschuhe. Die Geistlichen trugen alle rote Strümpfe, jetzt müssen sie klagen (schwarz gehen), weil der Kaiser die heiligen Länder (Jerusalem) verspielt hat¹⁾.

Bei den engen Kniehosen der Männer war der Geldbeutel in der Tasche auch äusserlich bemerkbar, wenn er recht gefüllt war, und musste der obere Rand der Tasche, in der er getragen wurde, wollte ein Bauer fein sein, immer etwas schadhafte, wie von vielem Gebrauche, sich zeigen. Ein Knecht hat beim Metzger sogar einmal den vollen Geldbeutel hervorgezogen, auf die Wagschale geworfen und wiegen lassen.

Als Schmuck ist den jetzigen Frauen nur noch das bunte Halstuch und die farbige Schürze geblieben. Die jungen Männer tragen an Festtagen und wenn sie in die Kirche gehen, neben Spielhahnfedern, Gembart, Edelweiss und Hawerraute, gern die hochrote Nelke. Doch manche Geistliche eifern dawider, nennen es den Hochmut in die Kirche tragen; aber die Burschen lassen sich diesen Schmuck nicht nehmen. Einer hat gar gesagt, für den Diebstahl eines Nagele²⁾ giebt nicht jeder Herr Absolution. Jetzt, ob es so ist, weiss ich nicht.

Will man in ein Haus eintreten, so gehört sich's zur Hausthüre zu gehen; doch ist diese selbst bei Tage nicht immer offen. Samstags wohl, denn am Samstag soll man, weil an ihm Unsere Frau geboren ist, die Vergelts-Gottl (den Dank für Almosen) nicht aussen sperren. Vom Bettler erhält man so immer mehr als man giebt. Aber während des Gottesdienstes bleibt das Haus geschlossen. Es soll zwar verboten sein, zu der Zeit zu betteln; doch da nur die Kranken und Schwachen von der Kirche zurückbleiben, könnten diese sich eines Eindringlings nicht derwehren³⁾. Gegen nächtliches Einsteigen, z. B. der Buabn beim Fensterln, schützen die Eisenspäne (Gitter).

Verlässt jemand auf länger das Haus, so besprengt er sich mit Weihbrunn (Weihwasser).

Wir waren in einer der ärmsten Hütten, als ein blühendes Mädchen, welches eben als Sennerin auf die Alm gehen wollte, in die grosse Stube

1) Vielleicht ist die weltliche Herrschaft des Papstes damit gemeint.

2) Die Nelkenstöcke haben ihren Platz auf dem luftigen Söller, über dessen Rand die weithin sichtbaren Blüten herabhängen.

3) Bleibt ein Fremder zur Nacht, so liegt er auf dem Ofen. Der Raum zwischen diesem und der Wand heisst die Höl nicht Höl!

trat. „Ich bitt um's G'leit,“ sagte sie und ging auf die 92jährige Grossmutter zu. Mühsam stand die Alte auf, wankte zum Weihbrunnkessel und besprengte die Gitsche damit, worauf diese wieder die Stube verliess.

Die Geistlichen haben ihre gute Stube, in der auch Amtshandlungen verrichtet werden.

Als ein Bauer aus der Nähe von Gasteig (bei Sterzing) seinen Bruder, der Pfarrer im Unterland geworden, dort besuchte, führte ihn der in die gute Stube. Und der Bauer fand die so schön, dass, als er später in der Heimat davon erzählte, er hinzufügte, wenn es im Himmel noch schöner wäre als in der Stube, dann getraue er sich nicht eini zu gehen.

Von seinem Hause bekommt der Besitzer oft den Namen: „Das ist der, den wir von Haus aus haben.“ Es knüpft sich Holz- und Wasserberechtigung an das Haus; ja Einzelnen gewährt es noch das Recht, bei Umgängen (Processionen) einen Altar vor der Thüre aufstellen zu dürfen.

Als wir an einem Blutstage (Frohnleichnam) den reichen Altar vor dem Rosen-Gasthaus betrachteten, trat der Wirt zu uns und sagte: „Der ganze Aufbau gehört nicht mein, sondern meinem Hause. Alles wird in eine grosse Kiste verpackt und so aufgehoben. Verkaufe ich das Haus und ziehe aus, so bleibt der Altar im Hause zurück.“

Früher hat die Mutter die Kinder die Gebete und Fragen für die Beichte gelehrt, „jetzt,“ sagte eine junge Frau, „könnte sie es nicht mehr, denn es wäre anders.“ -- „Und doch, sagen sie, es wäre der gleiche Gott — der alte! Da werden ihm, denke ich, doch auch die alten Gebete recht sein!“ —

Die Kinder ihrzen die Eltern sagen, weil es feiner ist ös (Ihr) statt du zu ihnen. Die Wörter ‚Himmels-Tatta‘ (Vater) und ‚Himmelsmammele‘ lernen sie früh und recken die kleinen Hände in die Höhe oder strecken sie nach den bunten Bildern der Wände aus.

Das Haus, nicht der Ort ist dem darin Geborenen die Heimat.

Setzt sich der Vater zur Ruhe, so wird der älteste Sohn der Schaffer und der ist auch der Erbe des Hofes, die jüngeren Brüder bleiben darauf und dienen ihm als Knechte; nur wenn ausserdem noch Vermögen vorhanden ist, wird dieses an alle Geschwister verteilt. Sind die Kinder noch minderjährig, hat bis zu ihrer Volljährigkeit der Gerháb (Vormund) darüber zu wachen, dass nichts von ihrem unbeweglichen Eigenthum verkauft wird.

Steht ein Kapital auf einem Hause und zahlt der Besitzer die Zinsen dem Gläubiger richtig auf den Tisch, so ist es früher der Brauch gewesen, etwas von dem Gelde zurückzuschieben.

Ein jüngerer Bruder musste wegen Ungehörigkeiten die Hoamit verlassen: er zog nur vom Giggelberge nach Steckholz herab, keine zwei Stund weit, dort wurde er krank und starb, und — ein Viehdoktor hat gesagt, er habe die Hoamkrankheit gehabt.

„Unsre Nandl (Grossmutter),“ sagte unsre alte Bäuerin, „hat ihre Heimat ogelöst, derlöst. Das war eine andre Zeit, verstehen Sie, da hat man den Rückkauf der Heimat, wenn sie in fremde Hände übergegangen war, so genannt.“

Die Zenze hütet ihr Haus, dass ihr die Schwester verheissen und geschaffen hat, und sorgt, dass geschieht, was geschehen muss. Wie sie es will, ist es allm der Brauch gewesen und verstehn es auch die Andern zu thun. Und so sagte sie im Bewusstsein ihres nicht mehr fernen Todes zu uns: „Wenn ich sterbe, bin ich sicher, dass meine Arbeit nicht unterwegs bleibt; wie es mit Ihnen Ihrer ist, weiss ich nicht!“ —

Zur Mythendeutung.

Von K. Bruchmann.

Den eingefleischten Mythologen wird von ihren Gegnern wohl hauptsächlich ein Zuviel an Phantasie vorgeworfen, während diese bei jenen zu wenig Psychologie vermuten werden. Der „primitive“ Mensch, so heisst es, soll sich um den Himmel gekümmert haben, so dass er sich zu einer Poeterei veranlasst fand, wie sie z. B. stellenweise im Rig-Veda vorliegt? das widerspricht dem Begriff des primitiven Menschen und der Anschauung, die wir von seiner Lebensweise gewonnen haben. Aber gerade weil sich das Wort „primitiv“ nicht streng definieren oder chronologisch abgrenzen lässt, hat unter seinen breiten Fittigen viel Platz. Vielleicht avancieren wir selbst einmal im Laufe der Zeiten zu der interessanten Species der Primitiven, während jetzt dafür jene Menschen gelten, auf deren geistiges Leben wir Schlüsse ziehen aus Resten (besonders der Sprache), welche erst seit einigen tausend Jahren fixiert sind. Primitiv hat nur diesen relativen Sinn, dass es zeitlich und inhaltlich vor uns war und eine Stufe des Denkens bezeichnet, über welche wir durch Kenntniss der Thatsachen und kühle Logik hinaus sind. Aber nichts hindert, eine lange Zeit verflossen zu denken, ehe primitive Menschen mythologische Anwendungen bekommen haben.

Und nun die Mythologie selbst. Der radikale Gegner müsste behaupten, dass es gar keine Mythen giebt. Weniger grausam wäre es, bloss zu sehen, dass sie falsch gedeutet werden. Giebt es also Mythen? Oder sind

jene Erzählungen nur Werke der Dichter? Mit andern Worten: wodurch unterscheidet sich ein Mythos von einer dichterischen Conception? Dies wird man, je nach dem psychologischen Standpunkt, verschieden beantworten. Die Mythologen werden behaupten, dass die Mythen ein Erzeugnis der Gesamtheit sind, von ihr besessen, geglaubt und fortgepflanzt wurden. Poetische Darstellungen dagegen gehen auf einzelne Urheber oder Kreise von Dichtern zurück, sind nur Gegenstand poetischen Glaubens derjenigen, welchen sie bekannt werden und pflanzen sich als Litteratur-Erzeugnis fort, nicht wie religiöse Überzeugungen des Volkes, wie Sitten und Gebräuche.

Geben uns nun die alten Denkmäler der Litteratur Anlass, an Mythen im Sinne der Mythologie zu glauben? Die Völkerpsychologen werden es aus mehreren Gründen bejahen. Denn die Mythologie ist z. B. im Rig-Veda so eng mit Religion verbunden, dass sie fast damit zusammenfällt und Religion (diese Schrulle wird wohl nur noch sehr wenige „historische“ Anhänger haben) ist nicht vom Einzelnen erfunden und durch Überredung oder List der Menge beigebracht, sondern ein Erzeugnis der Gesamtheit, welches ihrem Bedürfnis ebenso entspricht, wie z. B. die Sitten, die ja zum Teil religiösen Ursprung haben. Es mag sein, dass religiöse Dichter die Vorstellungen von Agni bearbeitet haben, aber als Gegenstand religiösen Gefühls können sie ihn mit seinen Haupteigenschaften und Thaten nicht erfunden oder der Menge empfohlen haben. Ferner sind viele Mythen so wunderlich, ja absurd, dass es jene Dichter unterschätzen oder die Gläubigkeit des primitiven Menschen überschätzen hiesse, wenn man annimmt, er habe infolge dichterischer Überredung jene Vorstellungen seinem religiösen Inventarium einverleibt. Wir kommen also nicht von der Vorstellung los, dass es wirklich Mythen als Erzeugnis der Gesamtheit gegeben hat.

Ja aber, Ihr deutet sie falsch. Beweis: Die Mythologen erklären verschieden. Der eine sieht lauter Sonne, der andre hört nur den Wind rauschen, ein dritter umnebelt uns mit Wolkengebilden. Ausserdem noch zeigt die neuste, ja die allerneuste Etymologie, dass Eure Wortvergleiche sich nicht halten lassen. Folglich ist die vergleichende Mythologie Unsinn. Also wäre auch die Psychologie u. s. w. Unsinn, weil die Erklärung der Phänomene fortwährend schwankt? Weil etwa die geheimnisvoll-reichen Leistungen des Muskelsinns jetzt ein neues Licht entzünden sollen oder weil mit Hypnotisierung und Suggestion operiert wird, ist die ganze Psychologie in Frage gestellt? Wer das will, dem sei das unschuldige Vergnügen gegönnt. Andere dagegen werden sich auf den alten Satz berufen, dass eine Sache darum nicht schlecht oder unwahr ist, weil ihre Beweise schlecht oder nicht allgemein überzeugend sind. Und wenn mythologische Thaten vorliegen, so ist stetig, mit den wechselnden Mitteln der Wissenschaft (zu denen hoffentlich auch Psychologie und Logik gehören) die Erklärung zu versuchen. Wenn es also

wirklich Mythen giebt (wie sie oben genannt wurden), so giebt es Mythologie und wenn stammverwandte Völker und solche, die es nicht sind, Mythen haben, so giebt es auch eine vergleichende Mythologie.

Aber die falschen Wortdeutungen! Nun, die können im schlimmsten Falle zu falschen Mythendeutungen führen; die Deutung selbst als Aufgabe bleibt bestehen. Ausserdem ist die Etymologie und die vergleichende Lautlehre eine Wissenschaft, welche stark in Fluss (und im Schwange) ist. Wenn nun — man erschrecke nicht — es uns einmal so gehen sollte, wie es Bopp und Schleicher ergangen ist und wie es noch ergeht, dass man ihr Gewebe auflöst, wie es Penelope mit eigener Mühe that, soll man dann aus der gegenwärtigen Beleuchtung der Sache so sicher auf ihre Unrichtigkeit schliessen, selbst wenn die inhaltliche Ähnlichkeit von Mythen ihrem Lautgewande zu widersprechen scheint? Selbst wenn die jetzt angenommenen Lautgesetze das zu verbieten scheinen, so bleibt die Frage, wie haben die Menschen diese wunderlichen Vorstellungen entwickeln können und wie kommt es, dass sie an verschiedenen Stellen einander so ähnlich sind.

Wie sollen denn aber Mythen entstanden sein? Die einfachste Annahme scheint die: wie auch sonst die meisten Vorstellungen, nämlich aus Anschauung¹⁾, aus Beobachtung der Aussenwelt, welche oder insofern sie ein besonderes Interesse einflösste. Andre lassen sie ganz oder mitunter entstehen aus nicht mehr verstandenen Worten und Erzählungen älterer Überlieferung. Dann hätten wir Erdichtungen, welche gleichsam die Lösung des in der Dunkelheit der Überlieferung enthaltenen Rätsels bilden. Dann wäre von einem eigentlichen Naturmythus nicht mehr zu reden. Ein drittes ist die Kombinierung beider Methoden, welche neuerdings von dem französischen Sprachforscher V. Henry²⁾ versucht ist in seiner scharfsinnigen und geistreichen Abhandlung „*Quelques mythes naturalistes méconnus, Les supplices infernaux de l'antiquité*“ (Paris, E. Leroux, 1892. 24 S. 8°). Danach ist auch für Henry (worin ich ihm völlig beistimme) die Naturanschauung das Erste. Sie krystallisiert sich, wie man kurz sagen kann, zu einer ganz kleinen Erzählung, wie dies ähnlich einmal von Steinthal³⁾ dargestellt worden ist. Diese kleine Erzählung wird mit der Zeit zum Rätsel. Nun ist es ja bekannt, welche magische Gewalt solche Rätsel auf unsere frühen Vorfahren ausgeübt haben und wie beliebt sie waren (z. B. Rig-Veda I. 164. 20; Henry p. 17). Dieses Knochengerüst eines alten volkstümlichen Rätsels formte man, wie mit einer schöpferischen Apperception von atonistischer Färbung, zu dem

1) Vgl. meine „*Psychologischen Studien zur Sprachgeschichte*“ p. 103 f. 24 f. 211 f.

2) Vgl. über ihn Zeitschr. f. Völkerpsychologie XIX, 324 f. Im Jahre 1892 erschien noch von ihm *Le livre VII de l'Atharva-Véda, traduit et commenté*. Paris, Maisonneuve. 132 S. u. X.

3) Zeitschr. für Völkerpsychologie IX, 277.

lebensvollen Körper einer Erzählung um, welche als Mythos erscheint. Den Stoff zu dieser Inkarnation nimmt die Phantasie gelegentlich auch aus geschichtlichen Vorgängen.

So erzählte man sich z. B. zuerst von den „Danaiden“ natürliche Dinge, dass sie den Regen wie durch ein Sieb aus den Wolken fließen lassen (vgl. Aristoph. Wolken V. 374). Was soll es aber bedeuten, dass sie fast alle ihre Männer sogleich nach der Vermählung zu Tode bringen? Wer ist denn jener Mann jeder Danaide? Nun, es könnte der Blitz sein, der sogleich tot ist (wie Schiller sagt), nachdem er sich entladen hat, der nur die kurze Vermählung mit der Wolke erlebt. Daraus habe sich allmählich das Rätsel gebildet, welches hypothetisch die Form hat: *cinquante femelles humides — leurs maris meurent le jour des noces — elles versent de l'eau dans un vase percé*. Lösung: *les nuées — les éclairs — la pluie*. Henry behandelt ferner Sisyphus, Tantalus, Tityus mit analoger Methode. Darüber hinaus will er aber seine Parallelen auch lautlich durch Vergleichung der griechischen Worte mit dem Sanskrit sichern, was den Sprachforschern um so lieber sein wird, als Henry mit seiner sprachwissenschaftlichen Bildung in der vordersten Reihe steht. Indem ich die Abhandlung dem Leser bestens empfehle, setze ich das Schlusswort des Verfassers als einen Ausdruck gemeinsamer Überzeugung hierher: *je suis de ceux qui pensent qu'en dépit des inevitables exagérations du principe d'interpretation naturaliste, ce principe, appuyé sur la comparaison et l'étymologie, demeure le seul solide qu' „on y reviendra.“*

Berlin.

Der Schwank von den drei lispelnden Schwestern.

Von Johannes Bolte.

In Müllenhoffs Sagen, Märchen und Liedern der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg 1845 S. 413 steht ein Schwank von drei schönen Schwestern, die kein Wort richtig aussprechen können und deshalb von ihrer Mutter, als sich ein Freier anmeldet, den strengen Befehl des Schweigens erhalten. Still sitzen sie an ihren Spinnrädern, während die Mutter dem Freier die verschiedenen Vorzüge ihrer Mädchen anpreist, da reisst der einen der Faden, und sie ruft: ‚De Daet de bikt‘ (Der Draht bricht). Die zweite erwidert: ‚Tütt em an!‘ (Knüpfe ihn an), worauf die dritte ärgerlich sagt: ‚Moder sä, wy schullen ni paken (sprechen), pæk all dee!‘ Der Freier ist schnell ernüchtert, greift nach seinem Hut und lässt sich nicht mehr blicken.

Die Geschichte ist weit verbreitet. Simrock (Deutsche Märchen 1864 Nr. 58) hat sie nach Müllenhoff wiederholt, und auch eine kürzlich von Antje Carstens in der Zeitschrift *Am Urquell* 3. 293 mitgeteilte Fassung aus Ditmarschen stimmt ganz zu Müllenhoffs Wiedergabe. In einer ebenda von Anna Treichel erzählten Variante aus Westpreussen lauten die Ausrufe der Mädchen: ‚Itt epei!‘ und ‚Nippe an!‘, wozu die dritte triumphierend bemerkt: ‚Bin tille gefiegen, werd ‘en Manne kriegen‘. — In J. Haltrichs Deutschen Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, 4. Aufl. 1885 Nr. 58 ist der heiratslustige Bursche nicht zugegen, sondern die Mutter hat derjenigen Tochter einen Mann versprochen, die ein Bund Hanf schweigend abspinnen würde. Die Äusserungen der drei Töchter aber sind dieselben: ‚Fäden natsch‘ (– knatsch, gerissen): ‚Näp e Nitschen (= Knidchen, Knoten) drun‘; ‚Ei wol geat, dät ich näst deried (geredet) hun!‘

In andern Aufzeichnungen ist nicht der gerissene Faden, sondern eine über die Diele laufende Spinne die Veranlassung, das gebotene Stillschweigen zu brechen. So ruft in einer pommerschen Variante, die mir Fräulein Hedwig P. erzählte, die älteste Tochter: ‚Da ‘itt ne ‘Pinne!‘ Die andere warnt: ‚Ei doch ‘tille!‘ Und die dritte äusserst selbstzufrieden: ‚Is man dut, das is niss desat habe‘. — In der zweiten von A. Treichel a. a. O. veröffentlichten westpreussischen Fassung heisst es: ‚Eine Pinne, eine Pinne!‘ ‚Man tille, man tille!‘ und ‚Man gut, dass ich nicht gepochen habe‘. — In einer ebenda gedruckten polnischen Erzählung endlich erregt die auf den Schrank gesprungene und von der Butter naschende Katze den Unwillen des einen Mädchens so sehr, dass sie das Gebot der Mutter vergisst.

Zu diesen jungen Aufzeichnungen aus dem Volksmunde füge ich eine um dreihundert Jahre ältere, die mir kürzlich in einer Meisterliedersammlung des Nürnberger Schuhmachers Georg Hager (Berliner Mscr. germ. quart 583, Bl. 245a) aufstiess. Leider trägt dies Lied von den drei Bauerntöchtern weder einen Autornamen noch ein Datum, doch steht es mitten unter Meistergesängen, die ums Jahr 1550 entstanden sind; die Sammlung Hagers ist 1588 angelegt und bis 1617 fortgesetzt. Man wird aus dem nachstehenden Abdrucke die völlige Übereinstimmung des Meisterliedes mit der zuerst angeführten Gestalt des Volksschwanks erkennen; nur die Schlussstrophe macht eine etwas dürftige Nutzanwendung auf lästige Sangesgenossen des Verfassers.

Auf andere von den Meistersängern, insbesondere Hans Sachs, behandelte Schwank- und Märchenstoffe einzugehen behalte ich mir für ein anderes Mal vor.

1) Vgl. nun auch *Am Urquell* III, 342 f.

Die drei pauren dechter.

Im suessen thon Harders.

1.

Ein peuerin drei döchter hette,
die kunden doch al drei nit reden wol,
doch weltens reden imer zu,
stacken geschwetzes vol.

5 Ein pauer vm die werben dette,
wolt sie al drei peschauen an dem ort;
verpot in ir mutter, ir solt
keine reden kein wort.

10 Als die heyrats leut in die stuben kamen,
saßen die drei vor dem ofen mit namen
vnnd spinnen alle samen:
in dem der eltsten ir faden abprach,
die spindel ir ant erden fiel,
sie zu ir schwester sprach:

2.

15 ‚Det, mi is mein faden aplochen.‘
Das hört ir schwester, wurd schelig daruon,
sprach: ‚Was sat, das e plochen is!
so klüpel wide an!‘

20 Die drit schwester die sprach mit pochen:
‚Ei thun ir den nit peide weigen til?
Ei weigt, das euch dots nebe sent¹⁾,
de mutté sagen will.‘

25 Als die heirats leut hörten die drei iungen
reden mit kindisch vngelencken zungen,
sie zu der thur aus trungen,
vnd wurd aus der heirat nicht vberal.
Daruon kumpt das alt sprichwort,
das man nach saget vilmal:

3.

30 Welcher mensch nich wol reden kone.
der selbig doch imer zu reden will;
ob es im gleich vbel an steht,
doch acht er es nit vil.

35 Dem ist auch wol zu gleichen schone
ein singer, dem es auch nit wol aus gat,
an stim, lieblicher melodei
ser grossen mangel hat,

1) V. 21 bedeutet: ‚Ei schweigt, dass euch Gotts Leben [?] schände!‘

- vnd wil doch imer pei den leuten singen;
 so pald sie dan sein stim hören erklingen,
 sie zu der tür aus dringen.
 40 Ob er schon singt aus meisterlicher kunst,
 so hat man doch seines gesangs
 weder lieb, freud noch gunst.

Berlin.

Zu dem Märchen von den sieben Grafen.

(Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II, S. 201 und 244.)

Von Johannes Bolte.

Zu dem hübschen, von H. Carstens mitgeteilten Märchen hat schon Weinhold vier verwandte Fassungen bei Müllenhoff (S. 586), J. W. Wolf (Hausmärchen S. 98), W. v. Plönnies (Ztschr. f. d. Mythol. 2, 377) und Curtze (1860 S. 141) nachgewiesen, denen man noch den ‚Mann im Pflug‘ bei Simrock, Deutsche Märchen 1864 Nr. 4, eine pommersche Aufzeichnung bei U. Jahn, Jahrbuch f. niederd. Sprachforschung 12, 158 (1887) und ‚Die singende Besenbinderstochter‘ bei Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg 1879 I, 482 anreihen kann. Alle diese Erzählungen von der getreuen Frau wiederholen, wie gleichfalls schon von Weinhold bemerkt ist, den im 16. Jahrhundert durch Lied und Prosaerzählung verbreiteten Stoff des Grafen von Rom und des Alexander von Metz und stimmen in einer auffallenden Eigentümlichkeit miteinander überein: es sind nämlich Liedstrophen, oder besser gesagt Arien, in den prosaischen Text eingestreut und den Hauptpersonen, der als Spielmann verkleideten Frau und dem Grafen in den Mund gelegt, so dass der Schluss des Märchens einen dramatischen, beinahe opernhaften Charakter erhält. Plönnies berichtet, dass im Odenwalde beim Absingen der Strophen die Zuhörer als Chor einfielen.

Woher stammen nun diese eingestreuten Verse? Haben wir darin Überreste einer umfangreicheren alten Ballade vor uns, wie sie Ulrich Jahn für ähnliche Fälle voraussetzt? Dagegen spricht die breite Sentimentalität, die uns auf das 18. Jahrhundert, frühestens das Ende des 17., hinweist. Oder stammen die Stellen aus einem Drama her?

Wichtig für die Entscheidung dieser Frage ist die Thatsache, dass die Liedstrophen sich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts in fliegenden Blättern besonders gedruckt nachweisen lassen. Aus der ‚Ganz neuen Lust-Rose‘ 1807 Nr. 21 abgeschrieben steht der Text ‚Was fehlet dir, mein

Herz, dass du so in mir schlägest?' (14. Str.) in einer von K. T. Heinze zusammengestellten Volksliedersammlung auf der Bonner Universitätsbibliothek S. 504 Nr. 6. Andere Druckblätter finden sich in verschiedenen Sammelbänden der Berliner Kgl. Bibliothek: Vd 7905, 32, 3 und 58, 2, 7908, 50, 4, 7909, 39, 5, 7911, 39, 3 und 48, 5, 7912, 20, 3; auch in den von F. A. Cropp gesammelten Hamburger Drehorgelliedern 2, 178 auf der Bibliothek des Vereins für hamburgische Geschichte. Eine kürzere Fassung von sieben Strophen aus der Maingegend mit Melodie gab L. Erk, Deutsche Volkslieder 2, 1 Nr. 3 (1811) = Mittler Nr. 784, eine dreistrophige mit einer schöneren Weise aus Pommern Birlinger und Creelius, Deutsche Lieder 1876 Seite 8. Eine neunstrophige Variante steht bei C. Mündel, Elsässische Volkslieder 1884 N. 81, eine vierzehnstrophige aus dem Volksmunde mit Hinzuziehung eines gedruckten Textes bei v. Dittfurth, Deutsche Volks- und Gesellschaftslieder des 17. und 18. Jahrhunderts 1872 Nr. 32.

Eine Vergleichung dieser verschiedenen Texte ergibt, dass die längsten unter ihnen die ursprünglichen sind, und dass die kürzeren aus jenen durch Weglassung der Strophen entstanden sind, in denen sich bestimmte Beziehungen auf die Geschichte von der treuen Frau finden.

Vgl. z. B. Str. 9 in Dittfurths Abdruck:

Ist jetzund das mein Lohn, o zeitliches Verlangen,
Dass ich so weit um dich wohl übers Meer gegangen
Und habe dich erlöst aus Ketten und aus Band?

Str. 10: Kennst du den Pilgrim nicht, dass du mich so verstossest.
Der viel gewagt daran, dass du nun bist erlöst
Wohl aus der Türken Hand?

Man darf also nicht denken, dass eine allgemein gehaltene Liebesklage später in die Erzählung von der treuen Frau übernommen und umgemodelt und vervollständigt wurde, sondern die Verse sind ursprünglich für die in dieser Geschichte gegebene Situation gedichtet. Andererseits sind sie für sich so wenig verständlich, dass sie sicher nicht von Anfang an ein selbständiges Ganze gebildet haben, sondern aus einer grösseren Dichtung entnommen sind. Berücksichtigt man das Versmass, die regelmässig zwischen männlichem und weiblichem Schlusse wechselnden Alexandrinerpaare, so liegt der Schluss ausserordentlich nahe, dass ein Drama des 18. Jahrhunderts die Quelle für unser Lied abgegeben habe.

Leider vermag ich nun diese vermutliche Vorlage nicht nachzuweisen: doch werden wir sehen, dass in der That der Stoff des Märchens auf der Bühne der früheren Jahrhunderte zu wiederholten Malen Leben gewann. Schon der Hamburger Heinrich Knaust (c. 1520—1577) schrieb um 1550 eine *Comœdia germanica de comite proficiscente Hierosolymam ad videndum sepulchrum Christi, capto in itinere et in aratrum subacto a Soldano rege Aegypti*, die uns jedoch nur aus seinem eigenen Verzeichnis seiner

gedruckten Werke¹⁾ bekannt ist. Und 1595 wurde auf der Wilhelmsburg zu Schmalkalden eine Komödie vom ‚Grafen Alexander am Pflug‘ vor dem Landgrafen Moritz von Hessen gespielt, und zwar betrug die Zahl der Darsteller nur zwei²⁾.

Im 17. Jahrhundert ward eine Umprägung der Erzählung, die der begabte Jesuit Jakob Bidermann († 1639) in seiner lateinischen Sammlung *Acroumatum academicorum libri tres*³⁾ veröffentlichte, auch für die Dramatiker massgebend. Seine Novelle, die den Ritter Bertulphus und seine treue Gattin Ansberta taufte, stellte die älteren Versuche Wolfgang Bütners⁴⁾ und Jakob Zannachs⁵⁾ in den Schatten und regte die Ordensbrüder des Verfassers wiederholt zu Bühnenbearbeitungen an. So wurde 1652 in Wien ein Jesuitendrama ‚Bertulphus durch Ansberta von Ottomanen Gefängniß . . . erlöset‘, 1660 in Neuburg an der Donau ‚*Ingeniosus amor, tragico-comoedia. Bertulfus ingenio et arte coniugis Ansbertae e dira barbarorum servitute et gravi aratri iugo in libertatem vindicatus*‘ und 1667 wiederum zu Wien ‚*Fides coniugalis sive Ansberta sui coniugis Bertulfi e dura captivitate liberatrix*‘ aufgeführt⁶⁾. Das letztere Stück, von dem ein vollständiger Abdruck ohne Autornamen aus dem Jahre 1667 vorliegt⁷⁾, rührt von dem Jesuiten Nikolaus Avancini her und ist später in seiner Poesis dramatice 2. 253—359 (Coloniae 1675) wiederholt worden. Ob spätere Jesuitenaufführungen auf Avancini zurückgehen, habe ich noch nicht festgestellt: Tauberbischofsheim 1708, Regensburg 1723 durch Judas Thaddäus Holl, Luzern 1732 und Fritzlar 1769⁸⁾. Auch von der evangelischen bürgerlichen Komödiantengesellschaft zu Biberach wurde 1742 Bertulfus und Ansberta mit einem Nachspiel von dem alten Kaminfeger (für 13 Personen) dargestellt⁹⁾. Als eine Nachwirkung von Bidermanns Novelle ist es ferner anzusehen, dass in einem Schauspiele, dessen Gegenstand die Weiber von Weinsberg sind, der Frauen-Treu von Mison Erythreus von Gänßbrunn (Salzburg 1682), eine Frau, die als Mann verkleidet ihrem Eheherrn das Leben rettet, den Namen von Bidermanns Heldin Ansberta erhalten hat.

1) Schröder, Lexikon der hamburgischen Schriftsteller 4, 90 Nr. 21 (1866).

2) Habicht, Zeitschr. des Vereins für Hemebergische Geschichte 3, 21 (1880).

3) Lib. 2. ac. 2. p. 202—233 in der Kölner Ausgabe von 1703: ‚*Virtus celata clarior*‘.

4) Epitome historiarum 1567, Bl. 350 (Archiv f. Litteraturgesch. 6, 324).

5) Vierter Theils Historischer Erquickstunden Ander Theil. Durch Didacum Apolliphem Lusat. Leipzig o. J. (um 1610) S. 61.

6) Scenarien bei Weller, Serapeum 1865, 63. 127. 271.

7) 2 + 110 Bl. 4°. Exemplare in Graz und Stuttgart. Eine deutsche Fassung citirt Anton Mayer, Wiens Buchdruckergeschichte 1, 262 Nr. 1589 (1883).

8) Sammelband des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin. Mettenleiter, Musikgeschichte der Stadt Regensburg 1866 S. 251. Katholische Schweizerblätter 1, 497 (1885). Sammelband in Kassel: Com. quart 60, 11: ‚Die äusserst verfolgte, aber aus der höchsten Not errettete Gottesforcht, vorgestellt in Bertulfo und Ansberta‘.

9) Ofterdingen, Württembergische Vierteljahrshäfte für Landesgeschichte 6, 43 (1883).

Dem 18. Jahrhundert scheint eine weitere Umformung der Sage anzugehören, die den Helden Rudolf von Paqueville nennt. Die älteste Spur derselben bietet ein schweizerisches Volksdrama, von dem W. v. Plönnies in Hennebergers Jahrbuch für deutsche Litteraturgeschichte 1, 1 – 31 (1855) Nachricht gegeben hat. Hier finden wir die Ballade vom Grafen von Rom mit der Sage vom Möringer zusammengeschweisst. Rodolph von Paqueville hat einen Bruder Philibert, der mit ihm in türkische Gefangenschaft gerät. Rodolph, der sanftere der beiden Grafen, wird von seiner ebenso gearteten Gattin Roserta, die als Musikant verkleidet den Pascha durch ihren Gesang zu rühren weiss, befreit, der ungestümere Philibert auf Marias Veranstaltung gerade an dem Tage in die Heimat zurückversetzt, an dem seine Frau Mechtild sich mit einem andern Ritter vermählen will. Das Stück ist um 1800 im Kanton Wallis von Lukas de Schallen im Geschmacke der späteren Jesuitendramen in Alexandrinern gedichtet. Doch hebt Plönnies selbst hervor, dass einzelne strophische Parteen, die er nicht abdruckt, auf eine ältere dramatische Vorlage hinweisen, und verspricht eine weitere Untersuchung, die indes meines Wissens nicht erschienen ist.

Auf eine solche Vorlage weist auch das niederösterreichische Puppenspiel vom ‚Grafen Paquafl‘, das in den 1885 von R. Kralik und J. Winter veröffentlichten Deutschen Puppenspielen S. 43 herausgegeben ist, zurück. Allerdings giebt es nur die eine Hälfte des Walliser Dramas wieder, die das Schicksal Philiberts behandelt¹). Die Geschichte Rudolfs von Paqueville finden wir dagegen in einem Volksliede ‚von dem Markgrafen von Backenweil‘, 29. Str. mit dem Anfange ‚Nun horchet zu und schweiget still wieder‘²).

Dass nun zwischen dem in Alexandrinern geschriebenen Drama des 18. Jahrhunderts, das möglicherweise auch in ein prosaisches Volksbuch mit Versresten, ähnlich dem niederländischen Volksbuche von Florentina und Alexander von Metz³, umgeformt wurde, und zwischen den oben aufgezählten Märcen ein gewisser Zusammenhang besteht, lässt sich ausserdem wahrscheinlich machen durch das in mehreren Fassungen (bei Plönnies, Wolf und Curtze) erscheinende Motiv des Bruders des Helden, der mit ihm in die Türkei zieht, seine Gefangenschaft teilt und von der treuen Gattin mitbefreit wird. Diese Person, die in den Märcen ganz überflüssig ist, stammt offenbar aus der Vorlage des Walliser Schauspiels her, wo der ungestüme Bruder und seine leichtherzige Frau als Gegenbilder zu dem Helden und seiner aufopfernden Gattin ausgeführt sind.

Noch bemerke ich, dass Leonhard Wächter in seinen unter dem Namen Veit Weber herausgegebenen ‚Sagen der Vorzeit‘, die durch ihre

1 Auf diesen Zusammenhang hat schon Minor in der Zeitschrift für deutsche Philologie 1888 aufmerksam gemacht.

2 Fliegendes Blatt auf der Berliner Bibliothek Yd 7918, 1.

3 Uhland, Schriften 4, 305.

gesuchte und fratzenhafte Altertümelei heut nur abstossend wirken, die Ballade vom Grafen von Rom in der Erzählung „Der graue Bruder (in des Frauenlobs Ton), erneuert hat“).

A n h a n g.

Um die mir bekannten Zeugnisse über die Erzählung von dem Grafen von Paqueville dem Leser zugänglich zu machen, lasse ich hier anhangsweise das oben angeführte Lied folgen, wenn es auch weder besondern poetischen Wert besitzt noch in einer guten Überlieferung vorliegt. Es behandelt geradeso wie das Puppenspiel nur das Schicksal des einen Bruders Philibert und ist also mit den verschiedenen späteren Ausläufern der Sage vom Möringer zu vergleichen, über die am ausführlichsten W. v. Tettau, Über einige bis jetzt unbekannte Erfurter Drucke (Jahrbücher der Kgl. Akademie zu Erfurt N. F. 6, 243—291. 1870) gehandelt hat; vgl. Uhland, Schriften 4, 286. 8, 431. Liebrecht, Zur Volkskunde 1879 S. 168. F. Vogt, Paul-Braunes Beiträge 12, 431. Minor, Vierteljahrschrift für Litteraturgeschichte 1, 282.

Schönes | Geschicht-Lied | von dem | Markgrafen Backenweil, | welcher | im Krieg von den
Türken gefangen, und | nach überstandnem grossen Ungemach | wunderbarer Weise aus
der Sklaverei | befreit worden ist. | Sehr angenehm und merkwürdig zu lesen. | — | Gedruckt
in diesem Jahr. | 4 Bl. o. J. (Berlin Yd 7918, 1.)

- | | |
|---|--|
| <p>1. Nun horchet zu, und schweiget still,
Wir singen vom Markgraf von Backenweil,
Wie ist es ihm ergangen.
Er ist gezogen in Ungarischen Krieg,
Von den Türken ward er gefangen.</p> | <p>5. Er ward zum vierten Mal verkauft,
Zum fünften Mal, dass ers nicht weisst,
Das that den Türk verdriessen.
Er rufte seinem Diener zu:
Du mußt ihn morgen todt schiessen.</p> |
| <p>2. Er blieb gefangen sieben Jahr:
Er schrieb gar oft um Ranzion,
Hat niemals kein Antwort empfangen.
Das war dem Herrn eine schwere Buss,
Keinem Menschen konnt ers klagen.</p> | <p>6. Der Diener war bereit geschwind,
Geht in den Stall, wo er ihn findt,
Und thut es ihm ansagen:
Er sollt sich rüsten zu dem Tod,
Morgen müsst er ihn todt schiessen.</p> |
| <p>3. Er wurd vor einen Pflug gespannt,
Viel Hunger und Durst er oft empfand,
Gar hart wurd er geschlagen.
Das war dem Herrn eine schwere Buss,
Keinem Menschen konnt ers klagen.</p> | <p>7. „Du hast mir schon oft gesagt
Von deinem Gott, er wär so stark.
Bitt ihn zu dieser Stunde!
Es ist kein Mensch auf dieser Welt,
Der dir mehr helfen könnte.“</p> |
| <p>4. Graf Backenweil lag in einem Stall,
Er hat eine Ketten um den Hals
Und eine an den Füssen.
Die Lebens-Nahrung, die man ihm gab,
Mußt er mit den Hunden geniessen.</p> | <p>8. Graf Backenweil kniete sieben Stund,
Bis er vor Ohnmacht niedersunk,
Sank nieder auf die Erden.
Er schlief nur eine kleine Weil,
Es wird ihm schon besser werden.</p> |

9. Weil er schläft eine kleine Weil,
Kam er dreihundert und vierzig Meil.
Und da er daraus erwachet,
Da lag er unter einem Baum
Gar nahe bei seinem Schlosse.
10. Graf Backenweil sahe hin und her,
Er sahe ein Mägdlein bei der Heerd.
Er sprach ganz unverdrossen:
„Mägdlein, liebes Mägdlein mein,
Sag mir, wem gehört das Schlosse?“
11. „O lieber Bruder, ich will dirs sagen:
Es gehört dem Markgraf Backenweil.
Er ist schon lang gestorben,
Er ist gezogen in Ungarischen Krieg.
Bey den Türken ist er verderben.“
12. „Mein Kind, thu mir noch weiter sagen:
Was sind denn jenes für Kutschen und
Wagen,
Oder was thut passieren?
Was ist heut daselbst für ein Fest,
Dass alles thut dahin marschieren?“
13. „Mein lieber Bruder, ich will dirs sagen,
Die gnädige Frau will Hochzeit haben,
Sie lässt sich copulieren
Mit einem Herrn von Falkenstein:
Darum thun sie dorthin marschieren.“
14. „Hab Dank, mein liebes Mägdlein!
Fürwahr ich will auch sein dabei,
Ich will mich adressieren.“
Er nimmt den Stab in seine Hand,
Thut langsam zum Schloss marschieren.
15. Und als er für die Porten kam,
Der Portner schaut ihn gar sauer an:
„Wo kommst du her getreten?
Fort, packe dich nur gleich darvon!
Man braucht hier keine Bettler.“
16. „Ach Gott, ich bin kein Bettler nicht,
Aus Ungarn komm ich erst daher;
Ich bringe Nachricht aus Türkei.
Wo es dem Grafen von Backenweil
Gar übel ist ergangen.“
17. Der Portner sprach: „Pack dich nur
fort!
Man braucht heut keine Commission.
Thue nur nicht disputieren,
Oder ich nehm den Stock zur Hand
Und thu dich wacker abschmieren.“
18. Graf Backenweil ging traurig davon.
Er bliebe draussen vor dem Thor
Und dacht in seinem Herzen:
„Der liebe Gott weisst alles wohl,
Mit dem will ich nicht scherzen.“
19. Die Herren waren alle beisammen,
Sie wurden vom Hofherrn wohl empfangen.
Ein Herr sprach zu dem Portner:
„Es steht ein Armer vor dem Thor.
Der jämmerlich thut klagen.
20. Er hat mich auf das höchst gebeten:
Er komm aus Ungarn hergetreten
Und woll sich adressiren.
Er hab Commission an die gnädige Frau,
Begerht Bittweis mit ihr zu reden.“
21. Ein Diener macht sich auf geschwind,
Laufft zu der Frau, wo er sie find,
Und thut ihr solches sagen:
Es sei ein Armer vor dem Thor
Mit jammervollen Klagen.
22. „Lasst mir den Armen kommen hieher!
Möcht wissen, was sein Begehren wär.
Eh es zur Kirche läutet.
Es nimmt mich Wunder, was es mög sein.
Dass er uns will andeuten.“
23. „Ach gnädige Frau, seiet hoch gebeten,
Ich komm erst aus Ungarn her getreten.
Bin durch Türkei gegangen.
Ich sah den Herrn von Backenweil,
Es ist ihm gar übel ergangen.“
24. „Mein Kind, thu mir noch weiters
sagen!
Was thut er für ein Kleidung tragen?
Was trägt er für ein Kittel?
Was hat er für ein Liverei?
Was führt er für ein Tittel?“
25. „Er trägt einen langen leinenen Rock,
Kein Hut hat er auf seinem Kopf,
Keine Schuh an seinen Füssen;
Die Lebens-Nahrung, wo er hat,
Muss er mit den Hunden geniessen.“
26. „Ach, mein Kind, thu mir weiters
sagen, —
Anstatt der Freude hör ich klagen —
Wo könnt ich ihn antreffen?
Ich will dich gern mein Lebenlang
Für mein eigen Kind anrechnen.“

27. „Ach, gnädige Frau, wollt ihr das thun,
So gebt mir eure Hand darzu!
Seht hier meinen kleinen Finger!
Mein Schatz, wenn du mich sonst nicht
 kennst,
So kennst du das golden Ringlein.“
28. Da [die] Gnädige Frau den Eh-Ring sah.
Fiel sie dem Markgraf um den Hals.
Sie sprach: „Fahrt fort, Kutschen und
 Wägen!
Mein erster Ehemann lebet noch,
Kein andrer soll mir werden.“

29. Die Herren waren sehr erfreut,
Sie dankten Gott in Ewigkeit
Von wegen den Wunderdingen.
Dem Bräutigam ist es nur leid,
Dass er muss leer von hinnen.

Berlin.

Rätselfragen, Wett- und Wunschlieder.

Von K. Julius Schröer.

„Altes Erbgut germanischer Stämme,“ nennt Uhland (Schriften 3. 181) die Wett- und Wunschlieder, die wir „im nordischen Altertum, bei den Angelsachsen, bei den Liederlichtern des deutschen Mittelalters und fortwährend in den Schulen der Meistersänger, besonders aber auch im deutschen und verwandten Volksgesange antreffen.“ Zu dieser Dichtungsart zählt man auch das sogenannte Pilgerlied, mit dem der unbekannt auftretende Pilger sich empfiehlt. Zur Erläuterung des deutschen Pilgerliedes brachte J. Grimm (altd. Wälder 2. 29 f. Uhlands Schriften 3. 289) eine Stelle aus der Legenda aurea in der Erzählung vom heiligen Andreas. Sie lautet: Proponatur sibi (Peregrino) aliqua quaestio satis gravis, quam si enodare sciverit, admittatur, si autem nescierit, tanquam inscius et indignus episcopi praesentia repellatur.“ Eine eigene Art des volksmässigen Gebrauches von Rätselliedern wird geschildert in August Hartmanns „Weihnachtslied und Weihnachtspiel in Oberbayern S. 53“ und in desselben Verfassers „Volksschauspiele in Bayern und Österreich-Ungarn“ S. 190 unter dem Namen „Das Anrollen“.

Eine poetische Form der Anwendung von Rätselfragen hat sich ausgebildet in der grossen deutschen Sprachinsel in Ungarn, die der Heideboden heisst, der sich an Pressburg anlehnt, nur dass Pressburg am andern Donauufer liegt; die Bewohner heissen die Heidebauern. Der Heideboden grenzt an eine noch grössere deutsche Sprachinsel in Ungarn, die Hienzei (s. Frommann, Zeitschrift „Die deutschen Mundarten 1859. Band 6. S. 21. 179. 330.) — Ob sie heute noch deutsch sind, wissen wir nicht. Bekanntlich sind von der ungarischen Regierung Verfügungen

getroffen, durch welche die deutsche Sprache völlig ausser Brauch gesetzt werden soll. In Kinderschulen, Volksschulen, Mittelschulen und Hochschulen steht die Magyarisation der Jugend obenan. Keine Stimme regt sich, die stark genug wäre, diesem Wesen ein Halt zuzurufen! —

Die deutschen Bewohner der Hienzei, die Hienzen waren schon im Lande bei Einwanderung der Magyaren; die Heidebauern aber sind protestantische Exulanten, die ungefähr um 1630 eingewandert sind. — In der seltenen Schrift „Pressburger Kirchen- und Schul-Verlust von Reimundo Rimando 1673“ heisst es S. 19: Nachdem in die Stadt Pressburg schon vor 40 und mehr Jahren sehr viel lutherische österreichische Exulanten, entweder um ihren Gottesdienst da zu verrichten oder sich gar allda niederzulassen (zu)gereiset.“ Die Zahl der Evangelischen nahm so zu, dass 1636 eine lutherische Kirche in der Stadt erbaut ward (Geschichte der Protestanten in Österreich von G. E. Waldau, Anspach 1784.)

Diese demnach um 1630 etwa zugewanderten Exulanten brachten die Weihnachtspiele mit. Sie kamen aus Österreich und liessen sich in Pressburg und Umgegend und auf dem Heideboden nieder. Die Bevölkerung Pressburgs, besonders die protestantische, die Weingärtner der Vorstädte, sind mit den Heidebauern vielfach verschwägert.

Auch in Pressburg blühten meist die Weihnachtspiele, wie aus meiner Ausgabe der Deutschen Weihnachtspiele in Ungern (Wien 1858) bekannt ist.

Die Sitte der Rätselfragen wurde nun so gehandhabt. — In allen Orten, wo man die Weihnachtspiele aufzuführen pflegte, konnte dies nur unter besonders günstigen Umständen geschehen. Es mussten z. B. die passenden Gestalten zur Darstellung des Herodes, des Teufels, der Maria (durch einen Burschen dargestellt) u. s. f. vorhanden sein. Wenn das der Fall war, so wurden auch die Rätselfragen, die der Hauptmann des Herodes können musste, einstudiert. Wo die Spiele in Blüte standen, da lebte man für dieselben vom 1. Advent bis zum h. Dreikönigtag. An Sonn- und Feiertagen wurde auf der heimischen Bühne gespielt in einem Sale etwa des Gasthauses, und zwar zwei- oder dreimal an einem Nachmittag; an Werktagen auswärts. Weil um diese Zeit, auch wenn nicht gespielt wurde, die guten Protestanten unter dem Vorsitz des Meistersingers¹⁾ viel beisammen sassen und sich im Bibelaufschlagen und im Kirchengesang übten, um zum Gruss und Lebewohl, zu allen Lebenslagen, ein Lied zu können, da liess sich das Einstudieren der Spiele ganz im Stillen zustande bringen, indem es den Anschein hatte, als ob man nur in angedeuteter Weise sich üben wollte. Ein Ort wusste von dem andern also

1 Meistersinger hiess in Oberufer der Darsteller des Königs Melchior, sonst Altkunig genannt. Wahrscheinlich war der Meistersinger ursprünglich auch Lehrmeister der Spiele und war die Lehrmeisterschaft in Oberufer aus persönlichen Gründen einem Nichtmitspielenden übertragen.

nicht, ob heuer gespielt werden sollte. Wenn nun eine Gesellschaft der Meinung war, dass in einem Nachbardorfe heuer nicht gespielt werde, so zog sie dahin mit dem grünen Baum des Paradieses voraus, neben dem der riesige Stern getragen ward und es folgten alle Personen des Spiels im Kostüm. Wenn nun in dem Dorfe die Spiele doch einstudiert waren, so trat der heimische Hauptmann des Herodes dem fremden Hauptmann entgegen und legte ihm Fragen vor, die er in Reimen beantworten sollte. Da nun jeder Ort andere geheim gehaltene Fragen hatte, konnte der Fremde nicht antworten. War im Orte ein gerüsteter Hauptmann nicht vorhanden, so stund nichts im Wege, dass die fremde Gesellschaft spielte und sie ward mit Jubel begrüßt. Sie fragte nach dem Hauptmann des Ortes, der sich nicht stellte, wenn er nicht vorbereitet war. Wenn er sich stellte, ohne eine Aufführung anzeigen zu können, so durfte der fremde Hauptmann fragen; jener konnte nicht antworten und musste das Feld räumen.

Ich habe in den deutschen Weihnachtspielen in Ungern S. 207 die Rätselfragen der Sternspielbruderschaft von Pressburg mitgeteilt. Die von Oberufer, wo man mir die Texte der ganzen Spiele anvertraute, hielten aber ihre Rätselfragen auch vor mir geheim! Erst im Jahre 1861 überlegten sie sich's besser und übersandten sie mir freiwillig. Der Hauptmann des Herodes rüstet sich immer noch zu dem Kampf, wenn ein fremder Hauptmann käme: „er soll nur kommen, wir sind bereit!“ — Seine Bereitschaft hat etwas tragisches, indem auf der ganzen Welt kein zweiter Hauptmann mehr vorhanden ist, der ihm gefährlich werden könnte. Das Rätsellied¹⁾ teile ich nun hier mit.

Zween Hauptleut singen.

Mel.: Allein auf Gott setz dein Vertraun etc. etc.

- | | |
|---|--|
| <p>Fremder: Ihr lieben Brüder grüss Euch
schön,
Weil Ihr so ferren zu uns kommt her!
Habt Ihr ein Bürg für diesen Stern,
So lasst Euch doch mit singen hoern.</p> <p>Oberuferer: Mit singen, lieber Bruder
fein,
Mit singen soll die Antwort sein:
Ich hab den Stern in meiner Hand;
Was du mich fragst, ist mir bekannt.</p> <p>Fr.: Ist dir auch alles gut bekannt,
Dass du mit bleibest in der Schand?</p> | <p>Sonst werd ich dir ein Lied aufschlagn,
Darein sollst du die Wahrheit sagn.</p> <p>Ob.: Du willst mir erst das Lied auf-
schlagn?
Ich kann dir schon die Wahrheit sagn:
Was in dem Lied zu lesen ist,
Das steht auch in der heil'gen Schrift.</p> <p>Fr.: So fange ich das Lied jetzt an,
Weil du es ja gut singen kannst:
Zu wissen, was du gelernet hast,
So gieb mir Antwort auf die Frag.</p> |
|---|--|

1) In der Abschrift, die vorliegt, ist es „Stern gesang der Oberuferer“ genannt, was sich aus Str. 2, 3 erklären kann. Das eigentliche Sternlied ist es nicht, vgl. Weihnachtsspiele aus Ungern S. 206.

Ob.: Ein Singer bin genennet ich.
Will hören, was du mir vorsprichst:
Dann will ich dir mit Freundlichkeit
Antwort geben, des bin ich bereit.

Fr.: Mein lieber Singer, sage mir
Um dieses, was ich frag von dir:
Das welche Feuer ist ohne Hitz?
Der welche Thurm ist ohne Spitz¹⁾?

Fr.: Ich frag dich nun mit Freundlichkeit,
Du sollst mir geben guten Bescheid:
Willst du ein Singer sein auserkorn.
Sag, warum ist Christ, der Herr, geboren?

Ob.: Alles was du jetzt fragst von mir,
Will ich mit Freuden sagen dir:
Gemaltes Feuer hat keine Hitz,
Der babylonische Thurm hat keine Spitz.

Ob.: Ein solcher Singer bin ich frei,
Antwort zu geben vermag ich frei:
Christus, der Herr, ist drum geboren,
Dass wir nicht alle sein verlorn.

Fr.: Ein Singer bist genennet hier,
Eins frag ich dich, das sage mir:
Der welche Wald ist ahne Laub?
Die welche Strass ist ahne Staub?

Fr.: Weils du dich einen Singer nennst,
Und dich zu Christus, dem Herrn, be-
kennst,
So sage mir, in welcher Stadt
Als Christ der Herr geboren ward?

Ob.: Alles was du mich nun thust fragn,
Das will ich dir von Herzen sagn:
Der Tannenwald ist ahne Laub.
Die Himmelsstrass' ist ahne Staub.

Ob.: In welcher Stadt will ich dir sagn,
Weils du mich so genau thust fragn:
Zu Betlehem in emer Streu.
In einer Kripp auf Stroh und Heu.

Fr.: Weils du ein guter Singer willst sein
Und hast Christum bekennet frei.
Hast gelernet den Katechismus fein:
Sag mir, was die zehn Gebot solln sein?

Fr.: Weils du nun so viel wissen thust:
Wie viel haben das Kind gesucht?
Wem ist's am ersten kund gethan
Und wo sind sie gewesen dann?

Ob.: Mein lieber Singer, alle Zeit
Will ich dir geben guten Bescheid;
Du folgest Christus, deinem Herrn,
Drum kann ich dir die Gebot erklärn.

Ob.: Der Engel hat es kund gemacht
Wohl den drei Hirten bei der Nacht,
Als sie da auf dem Felde lagen
Und ihrer Herden Schafe pflagen.

Fr.: Mein lieber Singer, mir so viel sag,
Nur um drei ich dich thu fragn.
Das erste zweit und dritte sag,
Was Gott darin geschrieben hat?

Fr.: Um eines will ich dich noch fragn.
Mit singen sollst du mir wohl sagn,
Bist du ein Singer in der That:
In welcher Schüssel die Welt gessen hat?

Ob.: Du sollst glauben an einen Gott,
Du sollst nicht schwören bei deinem
Gott,
Feiertag sollst heiligen, spricht dein Gott,
Das sind die ersten drei Gebot.

Ob.: Weil du mich auch um dies thust
fragn,
Mit singen will ich dir es sagn,
Ich bin ein Singer auserlesn:
Das ist in Noae Kasten gewesn.

Fr.: Noch drei, mein lieber Singer sag,
Weils du die zehn gelernet hast,
Dann will ich glauben alles dir,
Weils du thust Antwort geben mir.

1 Diese und die nächstfolgenden Fragen begegnen auch in andern Rätselliedern, vgl. unter andern Mittler, Deutsche Volkslieder Nr. 1306, 1307 und die Nachweisungen daselbst 2. A. S. 29; Tschischka, Österreich. Volkslieder S. 28 f. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge S. 70. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 1, 272.

Ob.: Mein lieber Singer, ich will dir sagn,
 Weils du mich noch um drei thust fragn:
 Vater und Mutter sollst ehren gut,
 Nicht töten und auch nicht stehlen thu.

Fr.: Jetzt schliessen wir ja unser Lied,
 Weil du mir gute Antwort giebst.
 Ich will dich ja um keines fragn,
 Denn kein Felberbaum kann Feigen
 tragn.

Fr.: Mein lieber Singer, ich bitte dich,
 Denn ich bin hier und frage dich,
 Dass du mit reinem Herzen hier
 Die rechte Wahrheit sagest mir.

Ob.: Mein lieber Singer, ich kann dir sagn,
 Wenns du mich nur um viel thust fragn,
 Mit Gottes Hilf kann ich dir sagn,
 Was du dir wünschest, mich zu fragn.

Ob.: Mein lieber Singer, ich kann dir sagn,
 Wenn alle Felberbäum Feigen tragn,
 Dann will ich dir vor meinen Tagn
 Kommen und dir die Wahrheit sagn.

Fr.: Amen, das Lied ist nun vollbracht,
 Ich wünsch dir, Singer, gute Nacht.
 Wir haben uns mit Gottes Hilf
 Vereinigt mit dem Sternenlied.

Wien.

Volksrätsel

aus der Grafschaft Ruppin und Umgegend¹⁾.

Gesammelt von K. Ed. Haase.

1. An unse Hus | Hängt ne Perlepus
 Un wenn de lewe Sonne scheint, | Dann unse Perlepuse weint.
 Der Eiszapfen.
2. Welche Brücke ist aus einem Stücke erbaut?
 Die Eisbrücke.
3. Ein Mann im weissen Kleid will die ganze Welt bedecken und
 kann es nicht übers Wasser breiten. Der Schnee.
4. Witt rup nâh't Dack und schwatt werr' rum.
 Der Schneeball (vgl. Nr. 91).
5. Krüppt dörch 'n Tûn un rasselt nich. Die Sonne.
6. Johann, spann an, | Drei Katten voran,
 Drei Mûs' vorup. | Johann sitt drup. Das Siebengestirn.
7. In meines Vaters Garten stehen sieben Kameraden, keine Eichen,
 keine Buchen, und wer es kann erraten, soll die Nacht bei mir schlafen.
 Das Siebengestirn.
8. Welche Hosen kann kein Schneider machen?
 Die Wasserhosen.

1) Gesammelt in Bechlin, Dierberg, Herzberg, Keller, Kraatz, Protzen, Ruppin (Alt- und Neu-), Seebeck, Stöffin, Teschendorf, Gadow (Kr. Ostprignitz und Tarnow (Kr. Ost-Havelland)).

gefahren wurde, sah sie eine Krähe mit einer Maus fliegen, und nun sprach sie:

Sorg' satt up 'n Wägen, | Sorg' sach en dritten drägen,

Drei Köpp' un acht Bën, | Sorg' het in Lewen söm Ding nich sehn.“

Da niemand das Rätsel raten konnte, so erhielt sie ihre Freiheit.

Die Krähe mit der Maus und sie selbst.

19. Es geht eine Dame stolz spazieren und hat ein kohlschwarz Röcklein an. Die Krähe (der Rabe).

20. In einer Mühle stehen sieben Säcke, auf jedem Sacke liegen sieben Katzen, und jede Katze hat sieben Junge; daneben steht der Müller. Wieviel Füße sind in der Mühle?

Zwei, die des Müllers; denn die Katzen haben Pfoten.

21. Ist schwarz, kocht rot und geht meist rückwärts. Der Krebs.

22. Ich kenn ein kleines Tierchen,

Das trägt die Knochen über dem Fleisch.

Sagt mal, wie das Tierchen heisst? Der Krebs.

23. Eine Dame ging über den Hof und liess einen grünen Teller fallen. Kuh und Kuhfladen.

24. Als ich jung war, konnte ich vier bezwingen; als ich älter geworden, musste ich Berge umringen, und als ich tot war, musste ich auf den Tanzplatz gehen.

Das Rind, das als Kalb an dem Euter sog, später den Haken zog und dessen Fell nach dem Tode zur Fussbekleidung gebraucht wurde.

25. Vier gehangen, vier gegangen, zwei Wegweiser und ein Nachklapper; was ist das?

Die Kuh mit vier Zitzen am Euter, vier Füßen, zwei Augen und einem Schwanz.

26. a) Hinner unse Hus, | Da ploegt oll Nawer Krus

Ahn Håken, åhn Stett. | Seggt, wo mökt he det?

b) Hinner unse Hus, | Da håkt Peter Krus

Döreh Distel un Dorn | Un 't wêrn doch jroje Forn (= gerade Furchen).

c) Hinner unse Schün' | Ploegt Vater Kühn

Ohne Plog un ohne Schår, | Un doch werd't ne dêpe Fåhr.

Der Moll (= Maulwurf).

27. Wipp-hup un Werp-hup | Gåhn bei' nâh'n Berg rup,

Acht Foet un en Stett (= Sterz, Schwanz), | Råj' mål, wat is det.

Frosch und Maulwurf.

28. Auf dem Dache sitzen zehn Tauben; ein Jäger schiesst zwei davon herunter; wieviel bleiben sitzen?

Keine; denn die übrigen acht fliegen hinweg.

29. Welcher König kann fliegen?

Der Zaunkönig.

30. Welcher König hat kein Land? Der Zaunkönig.
 31. In welchem Walde wächst kein Laub? Im Nadelwalde.
 32. Welche Augen sitzen nicht im Kopfe? Die der Bäume.
 33. Unse Knecht Knust | Het en Ding wie nè Fust.
 Weht der Wind, | So bammelt dat Ding. Die Birne.
 34. Ich ging mal über Feld, | da begegnete mir Gotthelf
 Und fand ein klein Wunderstück. Das war wie mein klein
 Finger dick.
 Draus konnt ich schneiden | Zwei Speckseiten
 Und eine Pfaffenmütz. Die Eichel.
 35. Wenn sie kommen, dann kommen sie nicht; und wenn sie nicht
 kommen, dann kommen sie. Was ist das?
 Ein Landmann, der Erbsen sät, meint: Wenn die Spatzen (Tauben)
 kommen, dann gehen die Erbsen nicht auf; denn sie werden von ihnen
 weggefressen. Wenn aber die Spatzen (Tauben) nicht kommen, dann
 gehen die Erbsen auf.
 36. Wieviel Erbsen gehen in den Topf?
 Keine; denn sie werden alle hineingethan.
 37. Hinter unse Hus, da steit en klèn Männeken un het en roten
 Käppel. Die Felddistel.
 38. Was ist das, was grün aufsteht, blau dasteht und weiss zu Bette
 geht? Der Flachs.
 39. Als ich jung und schön war, da war ich blau bekrönt; als ich
 aber alt und schief geworden, wurde ich geknüpelt, geschlagen und dar-
 nach von Kaiser und König getragen. Der Flachs.
 40. As ik jung war, trug ik ne blaue Kron:
 As ik old war, wat ik stott (gestossen) un schlân.
 Der Flachs.
 41. Es wächset aus der Erde | Und kleidet jedermann
 Vom Kaiser und vom König | Bis zu dem Bettelmann
 oder
 Den Kaiser und den König | Und auch den Bettelmann.
 Der Flachs.
 42. Was für eine Behörde ist die Kartoffel?
 Ein Stadt- und Landgericht.
 43. Gross wie ein Haus, | Klein wie eine Maus.
 Stachlicht wie ein Igel, | Glänzend wie ein Spiegel.
 Die Kastanie.
 44. Sitzt auf ein Täckchen (= Zäckchen), Hat ein rotes Jäckchen.
 Eine rote Kirsche.
 45. a) Weiss wie Schnee, sag mir das! | Grün wie Gras, was ist das?
 Rot wie Blut, sag mir's gut! | Schwarz wie Teer, sag mir's
 ganze Rätsel her.

b) Grün wie Gras. | Ich weiss noch was.

Rot wie Blut, | Ist noch nicht gut.

Schwarz wie Pech. | Nun, ist es recht.

Die Kirsche (in ihrer Entwicklung).

46. Eine Jungfer sitzt im Grünen und hat einen roten Rock an. Wenn man sie drückt, dann weint sie und hat doch ein steinernes Herz.

Die Kirsche.

47. Rauh—rauh—riep (= Rauhreif), | Wie gaele is de Piep!

Schwatt is de Sack, | Wo de gaele Piep instack.

Die Mohrrübe in der Erde.

48. Es steht ein Mann auf einem Bein, trägt hunderttausend Schweine, und wenn er ruft: „Holt welche!“ — dann sind sie alle kohlschwarz.

Ein Pflaumenbaum mit reifen Früchten.

49. Es steit en Mann up enen Bën, | Muss sine hundert Schöp allën hoed'n.

Wenn er roip: „Holt wat!“ | Sind se alle kohlschwatt.

Ein Pflaumenbaum mit reifen Früchten.

50. Welcher Sporn wächst aus der Erde? Der Rittersporn.

51. Gross wie ein Haus, | Klein wie eine Maus,

Bitter wie Galle, | Wir essen's doch alle.

Die Wallnuss.

52. Welcher Stock liefert den besten Trank? Der Weinstock.

53. Es hängt an der Wand, | Hat neun Häute | Und beisst alle Leute.

Die Zwiebeln im Netze.

54. Wann kann man nicht ohne Gefahr in den Garten gehen?

Wenn der Spargel schiesst und die Bäume ausschlagen.

55. Isern Perd schitt höltern Kätteln. Der Bohrer.

56. Vör frett' un hinn schitt'. Der Bohrer.

57. Der dicke Papa, | Die dünne Mama,

Die weisse Mamsell, | Das rate mal schnell.

Die Bierflasche mit Schaum.

58. Unse lange dünne Knecht pumpst unse dicke Diern.

Das Butterfass.

59. Welcher Hut passt auf keinen Herrenkopf? Der Fingerhut.

60. Es hängt an der Wand | Und giebt mir alle Morgen die Hand.

Das Handtuch.

61. Welches Licht brennt länger, ein Wachs- oder ein Talglicht?

Keins; sie brennen beide kürzer.

62. Ein eisernes Pferd mit flächsernem Schweif; was ist das?

Eine Nähnadel mit Faden.

63. Ich bin am wärmsten, wenn es am kältesten, und bin am kältesten, wenn es am wärmsten ist. Im Sommer lässt man mich verächtlich stehn, im Winter streichelt man mich schön.

Der Ofen.

64. So klein wie ne Maus, | Bewacht das ganze Haus.
Das Schloss.
65. Wat is am ihrsten in de Kirch? De Schlötél oder de Flèg.
66. Unse Knecht Hinrich | Steckt sin Pinrich, In uns Magel ihr Purr.
Schlot un Schlötél.
67. Dat herret un scherret un het man dre Bèn. Das Spinnrad.
68. Acht Jungfern greifen sich und kriegen sich mein Leben nicht.
Das Spinnrad.
69. Grossvater druddelt, Grossmutter nuddelt, Grossvater druddelt so lange, bis Grossmutter trächtig wird.
Grossvater, das Spinnrad; Grossmutter, die Spule.
70. Welcher Knecht erhält keinen Lohn? Der Stiefelknecht.
71. Ein armer Soldat muss Schildwacht stehn.
Er hat keine Füsse (Beine) und muss doch gehn.
Er hat keine Arme und muss doch schlagen;
Wer kann mir das Rätsel sagen? Die Uhr.
72. Welche Uhr hat keine Räder? Die Sonnenuhr.
73. Wem kann man ungestraft den Hals brechen?
Der Weinflasche.
74. Rund schmiert ik 't rup nâht Dack, lang kâmmt werr runn.
Das Wollknäuel.
75. Hinner unse Hus, | Da steit en Kabus (= Schlafkammer).
Manch einer schitt da in, [Manch ener pisst da in,] | Manch ener
stippt sin Brot da in.
Das Bienenschauer (mit Honig).
76. Lonton (?) ging über das Feld, der hatte mehr Füsse als Bonton (?).
Die Egge.
77. Welcher Schuh ist nicht von Leder?
Der Hemmschuh am Wagen.
78. Es hängt an der Wand, und wenn es herunterkommt, wird es lustig.
Der Kantschu.
79. Es wird so schwarz als ein Rabe Und badet sich alle Tage.
Das Mühlrad.
80. Klippermann und Klappermann,
Die rennen beide den Berg hinan;
Klappermann rennt noch so sehr,
Klippermann kommt doch noch eh'r.
Ein fahrender Wagen (Klappermann), vor dem die Pferde mit
einer Kette (Klippermann) an der Deichsel befestigt sind.
81. Vier Rurell, vier ruh Fell, en Klippklapp, en Johlklapp, en Nahklapp un en Klisterpott; wat is dat?
Vier Räder am Wagen, vier Pferde, die Wagendeichsel mit
Kette, der Kutscher, die Peitsche und ein Teergefäss.

82. Welche Schere hat keine Klinge? Die Wagenschere.
83. Vier Jungfern greifen sich und kriegen sich im ganzen Leben
nicht. Die Schaufeln einer Windmühle (vgl. Nr. 68).
84. Es risselt, es rasselt wie eiserne Ketten,
Soldaten, Kameraden, es kann niemand erretten.
Die Windmühle.
85. Loept un loept un kümmt nich to Dörp. Die Windmühle.
86. Rubbel, rabbel, ruppdi, | Morgen komm ik up di,
Ik will di pumpanellen. | Dat di de Buck (= Bauch) sall swellen.
Der Brotteig.
87. En ganzen Stall vull brüne Perd un en hölten Peter mang.
Ein Ofen voll Brote mit dem Schieber.
88. Zwischen uns und Wittenberg, da liegt eine gelbe Plüm (= Pflaume),
und wer die gelbe Plüm will essen, muss den witten Berg zerbrechen.
Das Ei.
89. Es kommt ein Fässchen aus Holland,
Hat nicht Staff (= Stab) noch Band,
Und ist doch zweierlei Bier darin. Das Ei.
90. Zwischen Berlin und Kopenhagen
Da liegt eine goldene Uhr begraben;
Und wer die goldene Uhr will haben,
Der muss Berlin und Kopenhagen zerschlagen.
Das Ei.
91. Witt schmiet ik't rupp nâh't Dack, gael kümmt werr rann.
Das Ei (vgl. Nr. 4. 74).
92. Ich kenne ein kleines Häuschen, hat keine Thür noch Fenster,
und will sein kleiner Wirt heraus, muss er erst die Wand zerbrechen.
Das Ei.
93. Innen rauh und aussen rauh und zehn Ellen im Leibe rauh.
Ein Fuder Heu.
94. Oben spitz und unten breit,
Durch und durch voll Süßigkeit.
Der Zuckerhut.
95. Welche Lieder nimmt man mit ins Grab? Die Augenlider.
96. Was für Wasser ist ohne Sand? Das Augenwasser.
97. Zwei Reihen (Ein ganzer Stall voll) weisse Hühner und ein roter
Hahn damang. Die Zähne und Zunge.
98. Innen blank un buten blank, | Is ôk Flêsch un Blôt damang.
Der Fingerring.
99. Es ging eine Dame wohl über den Hof
Und zeigte dem Herrn das blanke Loch.
Der Herr gedachte in seinem Sinn:
„Ach, hätte ich doch meinen drin!“ Der Fingerring.

100. Worüm sätt de Möller de Mütz up?
Weil de Mütz den Möller nich upsädden kann.
101. Eine Rauhe hab ich, | Vor dem Bauch sie trag' ich.
Junggesellen, fürcht' euch nicht! | Meine Rauhe beisst euch nicht.
Die Muffe.
102. a) Ich kenn ein Ding, wie ein Pfifferling; kann gehen, kann stehen, kann auf dem Kopf nach Hause gehen. Was ist das?
b) Wer steht sogar in der Kirche auf dem Kopfe?
Der Nagel unter dem Schuh.
103. 't sitt in't Holt, schimpt as en Ruhrspatz, un kên Minsch antwurt' em.
Der Pastor auf der Kanzel.
104. Wer geht seinem Ende rückwärts entgegen. Der Seiler.
105. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen einem Barbier und einer Wäscherin?
Beide müssen zuerst einseifen.
106. Welche Trommler trommeln mit der Nase?
Alle, denn keiner legt die Nase beim Trommeln ab.
107. Welcher Unterschied ist zwischen einem Grosssprecher und einer Schneidermamsell?
Jener schneidet auf, diese schneidet zu.
108. Welcher Unterschied ist zwischen einem Passagier und einem Stubenmädchen?
Jener kehrt ein, diese kehrt aus.
109. Was ist im Kriege oft ein schlimmer Fall? Ein Überfall.
110. Wer hat es besser, der Kaffee oder der Thee?
Der Kaffee; denn er setzt sich, der Thee dagegen muss ziehen.
111. Et fliegt wat övern Gräben, | Het kên Hart oder Mågen,
Het kên Låwer oder Lungen, | Kann de Soldaten übertwingen.
Die Kanonenkugel.
112. Öwer unse Hus un Nåwers Hus, da schlân sich en Pår (met Krücken rut — oder met Rung).
Der Rauch.
113. Welcher Baum liegt an einer Kette? Der Schlagbaum.
114. Et steit up Dack | Un rôcht en Piep' Tobak.
Der Schornstein.
115. Auf welcher Leiter hat nie ein Mensch gestanden?
Auf der Tonleiter.
116. Ist in Kross (= eine weitbauchige Kanne mit engem Halse) und nicht in Kann',
Ist in Frau und nicht in Mann.
Der Kuckuck hole mich, | Ist in ganz Polen nich.
Leipzig ist 'ne grosse Stadt, | Das Ding dort niemand hat.
In Berlin kann's wohl sein; | Ist das Dorf auch noch so klein,
Und das Ding wird drinnen sein. Der Buchstabe R.
117. Niemand und jemand waren in einem Haus. Niemand ging hinten heraus, jemand ging vorn heraus; wer blieb zu Haus? Und.

118. 't is weg, 't bliewt weg, 't was alle Dâg all weg, un ik hâw't
hüet noch sehn. Der Weg;
119. Was läuft ohne Füsse fort und kommt nicht wieder?
Die Zeit.
120. Welches Land hat die schlechtesten Pferde?
Österreich; denn es besitzt Mähren.
121. Welches Jahr dauert nur einen Tag? Neujahr.
122. Welche Rose hat keinen Dorn?
Die Krankheit. — Der Mat-rose.

Zur Volksdichtung.

(Uhlands „Der gute Kamerad“.)

Von Cäsar Fleischlen.

In Band XI S. 28 ff. der Zeitschr. f. Völkerpsychologie gab Professor Dr. H. Steinthal eine kurze Analyse des Uhlandschen Gedichts vom guten Kameraden sowohl in Bezug auf seine Quelle, einem ihm von Berthold Auerbach citierten kleinen Volksliede, als auch in Bezug auf sein Verhältnis zur Volksdichtung überhaupt und insbesondere zu den Korrekturen, welche es im Munde des Volkes bis heute erfahren hat. Er illustrierte dies letztere an dem Text des Gedichtes, wie er ihm von einem Dienstmädchen hat singen hören: „Die dritte Strophe sang es garnicht; die anderen beiden hatten mancherlei Veränderungen, die sich bei genauerer Betrachtung als wirkliche Verbesserungen erweisen¹⁾“. So sang es Vers 6: „Die Kugel“ statt „Eine Kugel“; Vers 7: „Gilt sie“ statt „Gilt es“; Vers 8, dem entsprechend: „Ihn hat sie“ statt „Ihn hat es“, Vers 9: „Er lag“ statt „Er liegt“; alles Korrekturen, die für die Texterklärung unsers Volksliedes überhaupt und im besonderen für die sowohl in litterarhistorischer als psychologischer Hinsicht hochinteressante Beobachtung: wie ein Kunstlied sich zum Volkslied bildet, von weitgehender Wichtigkeit sind. Die Änderungen, welche Steinthal in dem Text des Dienstmädchens fand, haben sich in den wesentlichsten Punkten längst schon in den weitesten Kreisen auch der Gebildeten eingebürgert; der ursprüngliche Text wird wohl nur selten zu hören sein. Es sei mir gestattet, im nachfolgenden diese Varianten

1) Vgl. auch J. E. Wackernell, Das deutsche Volkslied (Sammlung gemeinverständl. wissenschaftlicher Vorträge Heft 106. Hamburg 1890), der daselbst Steinthals Bemerkungen weiter ausführt.

durch die Fassung des Gedichts zu ergänzen, an die ich mich selbst in meinen Knabenjahren gewöhnt und in der ich es, ohne mich im geringsten um den Uhlandschen Text zu kümmern, auch heute noch im Kopf habe und auch heute noch singen würde, wenn ich dabei nicht gerade textkritisch aufgelegt wäre. Mein erstes Bekanntwerden mit dem Liede mag dafür entscheidend gewesen sein. Ich hörte es von Soldaten auf der Strasse und wandte mich an den Burschen meines Vaters, der mich dann Text und Melodie lehrte. Auch erinnere ich mich noch deutlich, wie ich meiner Mutter gegenüber mich verwunderte: der Druck enthalte Fehler, als ich das Gedicht zum erstenmal bei Uhland las. Zum bessern Vergleich folge auch dessen Fassung.

Uhland.

- 1 Ich hatt' einen Kameraden,
- 2 Einen bessern find'st du nitt;
- 3 Die Trommel schlug zum Streite,
- 4 Er ging an meiner Seite
- 5 In gleichem Schritt und Tritt.
- 6 Eine Kugel kam geflogen:
- 7 Gilt's mir oder gilt es dir?
- 8 Ihn hat es weggerissen,
- 9 Er liegt mir vor den Füßen,
- 10 Als wär's ein Stück von mir.
- 11 Will mir die Hand noch reichen,
- 12 Dieweil ich eben lad':
- 13 Kann dir die Hand nicht geben,
- 14 Bleib du im ew'gen Leben
- 15 Mein guter Kamerad.

Volkslied.

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1 Ich hatt' einen Kameraden, 2 Einen bessern find'st du nitt; 3 Die Trommel schlug zum Streite, 4 Er ging an meiner Seite 5 In gleichem Schritt und Tritt. 6 Eine Kugel kam geflogen: 7 Gilt's mir oder gilt es dir? 8 Ihn hat es weggerissen, 9 Er liegt mir vor den Füßen, 10 Als wär's ein Stück von mir. 11 Will mir die Hand noch reichen, 12 Dieweil ich eben lad': 13 Kann dir die Hand nicht geben, 14 Bleib du im ew'gen Leben 15 Mein guter Kamerad. | <ol style="list-style-type: none"> Ich hatt' einen Kameraden, Einen bessern find'st du nitt; Die Trommel rief zum Streite, Und er ging an meiner Seite In gleichem Schritt und Tritt. Eine Kugel kam geflogen: Gilt sie mir oder gilt sie dir? Ihn hat es weggerissen, Und er lag (und liegt) zu meinen Füßen, Als wär's ein Stück von mir. Willst mir die Hand noch reichen, Dieweil ich eben lad': Kann dir die Hand nicht geben, Bleib du am ewigen Leben, Mein guter Kamerad. |
|--|--|

Strophe 1. In Vers 2 möchte ich zunächst das „nitt“ bemerken. Es stört mich als Schwaben heute noch, wie als Knabe, zumal Uhland selber Schwabe war und somit „net“ hätte setzen müssen: „nitt“ ist lediglich aus Reimnot gesetzt.

Vers 3. Das „rief“ statt „schlug“ erkläre ich aus einer apperceptionell, wenigstens dem Knaben und dem naiveren Begriffsvermögen des „Volks“, näher liegenden engeren Verbindung des Verbums mit dem folgenden „zum Streite“, analog den Wendungen ‚zum Kampfe rufen‘, ‚zum Gerichte rufen‘, ‚zur Kirche rufen‘. Uhland hat sich hier eine poetische Lizenz erlaubt: Die Trommel aber kann streng genommen nur geschlagen werden, nicht selbst schlagen. Am wahrscheinlichsten dünkt mich jedoch dies „rief“ herübergenommen aus:

Es braust ein Ruf wie Donnerhall,
 Wie Schwertgeklirr und Wogenprall;
 Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen Rhein!
 etc. etc.

Nach ‚Wogenprall‘ steht zwar meistens Strichpunkt, so dass ‚Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen Rhein!‘ als selbständiger blosser Aufruf zu nehmen wäre; doch gehört beides zweifellos zusammen. Die richtige Interpunktion wäre Doppelpunkt.

Vers 4 hat, wie nachher Vers 9, ein eingeschobenes „und“, was im Volksliede überhaupt sehr häufig zu finden ist, auch an Stellen, wo es mitunter ganz sinnwidrig ist, was hier keineswegs gesagt werden könnte. Ich halte es gerade bei diesen zwei Versen für eine eher aus musikalischen Gründen hervorgegangene Einschaltung. Es ist eine Art Auftakt, durch den sich das folgende „gieng“ und „lag“ stärker betont.

Strophe 2; Vers 6 hat Uhland den unbestimmten Artikel: „eine Kugel“, nicht „die Kugel“, wie Steinthal von jenem Dienstmädchen anführt. „Eine“ ist unstreitig richtiger und auch volksliedhafter als „die“, obwohl dann inkonsequent in Vers 7 das bestimmte Subjekt folgt; aber es ist weniger die bestimmte, den Freund tötende Kugel gemeint, wie man erklären könnte, als vielmehr irgend eine von den vielen, die da heranpfeifen. — Als weitere Variante des Verses findet man häufig auch „kommt“ statt „kam“, das auf einer Rückwirkung des Präsens „gilt“ in Vers 7 beruhen könnte.

Vers 7 lautet im Volkstext: „Gilt sie mir oder gilt sie dir?“ bei Steinthal „Gilt sie mir? gilt sie dir?“ Beides hat zum Unterschied von Uhland das bestimmte Subjekt „sie“; eine Änderung, die im Volksmunde das ursprüngliche „Gilt es“ schon völlig verdrängt hat. Über die Berechtigung des Ausfalls oder Nichtausfalls von „oder“ müsste die Melodie entscheiden. Der Vers unterbricht die Erzählung durch den Übergang zur Frage und zum Präsens; doch nur um dieselbe lebendiger zu machen. Dass dieser Tempus-Wechsel empfunden wird und zwar als Inkonsequenz und als Abweichung, bezeugt die öfter vorkommende Ausgleichung durch Verwandlung des Präsens ins Präteritum; also: „Galt es mir? oder galt es dir?“

Vers 9 hat zunächst das schon bei Vers 4 besprochene Auftakts-Und, sodann „lag“ statt „liegt“. Wackernell bemerkt, das Präteritum sei besser, da auch sonst die Vergangenheit der Erzählung stehe. Ich kann dem nicht zustimmen; das Gedicht spitzt sich auf den letzten Scheidegruss der beiden zu und tritt aus der Vergangenheit nach und nach in die unmittelbarste Gegenwart über. Die ganze dritte Strophe verlöre ihren Zusammenhang mit der zweiten, wenn „lag“ stünde; ihre ganze Fassung wie auch die Scene, die sie schildert, bedingen, dass der Freund zu des Freundes Füßen ‚liegt‘ und nicht ‚lag‘. Dennoch wird man meist das Präteritum hören, und zwar, wie wahrscheinlich ist, wieder musikalischer Motive wegen. Man bemerke: Vers 7 hat vier resp. sechs i-Laute, Vers 8 zwar nur zwei, doch hoch betonte, Vers 9 selbst wieder drei resp. einen; das ist eine Häufung, die der natürlichen Sprache ferne liegt und in der Musik monoton

wirkt, was hier um so störender ist, da gerade diese beiden Verse den Mittel- und Schwerpunkt des ganzen Gedichts bilden. Die vielen i-Laute aber gestatteten schon an sich keine so hervorhebende Betonung, wie sich bei einem offenen a von selbst giebt. Man mache den Versuch, „liegt“ zu singen; auch mit vollster Stimme vorgetragen, wird es einen weit schwächeren Eindruck als „lag“ hervorbringen; man gebe ferner acht, wenn das Lied zufällig gesungen wird, ob nicht bei „lag“ jeder Singende — ich bemerkte es besonders bei einer Kompanie Soldaten — unbewusst mit vollster Lunge einsetzen wird, als ob er eine Art Befreiung empfinde, aus all den u, o und i der vorgehenden Verse herauszukommen. Bei „liegt“ ermöglicht schon die Schlusskonsonanz keinen vollen, reinen Ton. „Lag“ wäre sonach logisch falsch, aber musikalisch wohl gerechtfertigt.

Strophe 3. Das Dienstmädchen Steinthals sang diese garnicht mehr; und es lassen sich für ihren Wegfall auch mehrfache Gründe finden. „Es ist,“ führt Wackernell nach Steinthal aus, „schon innerlich unwahrscheinlich, dass der tödlich Getroffene noch die Hand reicht, und ebenso unwahrscheinlich, dass der Eifer des Ladens dem Kameraden keinen Augenblick gönnen sollte, diesen Abschiedsgruss zu erwidern. Alsdann führt die ganze Strophe die Handlung nicht mehr weiter:“ „und endlich hat sie auch eine süsslich-sentimentale Färbung: alles Momente, die dem Volksgeschmacke zuwiderlaufen“. Die Strophe ist in der That überflüssig und auch sentimental und ist vielfach vergessen; aber ich möchte doch nicht so weit gehen, sie im Charakter des Volksliedes für unmöglich zu erklären. Es liegen trotzdem genug Momente in ihr, sie diesem nahe zu bringen, wie z. B. die sehr wesentliche Korrektur „Willst“ statt „Will“ in

Vers 11, wodurch die Erzählung in die für das Volkslied charakteristische direkte Anrede verwandelt wird. Die leichte Möglichkeit dieser Änderung, sowie ihre Thatsache selbst zeigt, wie vortrefflich Uhland den Ton des Volksliedes getroffen hat. Es hätte niemand „willst“ gesetzt, wenn das Ganze bloss als Kunstlied empfunden worden wäre. Das Volk nahm aber das Gedicht ohne weiteres in seinen Liederschatz auf und hier glichen sich dann die wenigen fremden oder ungewohnten Änderungen seiner Form fast wie von selbst durch eine Art Analogie mit denen des traditionellen Volksliedes aus. „Willst“ ändert in dem Bilde des ganzen Vorgangs nicht das Geringste. Der Freund sieht den gefallenen Kameraden noch die Hand erheben, aber er hat sein Gewehr zu laden und kann sich nicht um ihn kümmern. Die direkte Anrede „Willst mir die Hand noch reichen?“ ist beinahe noch feiner; da der Überlebende den Vorgang in einer Frage halb an den Gefallenen, halb an sich selbst gerichtet, schildert, so bleibt dadurch offen, ob der Getroffene ihm in der That noch einmal die Hand drücken wollte, oder ob er sie nur ganz unwillkürlich erhob, wie es jeder Fallende thut, um geholfen zu bekommen. — Statt „will“ und „willst“ recitierte eine Lehrerin, im übrigen streng den Uhlandschen

Text gebend: „wollt“. Es konnte ein Versehen sein und erklärlich aus den einleitenden Präteritalformen. — Bemerket sei endlich noch zu diesem Vers die fast regelmässige Änderung von „reichen“ in das geläufigere „geben“ aus Vers 13. sowie eine vielfach zu beobachtende Verwechslung der beiden Verse.

Vers 12 hörte ich da und dort „lag“ statt „lad“.

Vers 14 und 15. „Bleib du am ewigen Leben, mein guter Kamerad“ — ich entsinne mich kaum, in meinen Knabenjahren anders gehört zu haben, freilich fiel die ganze Strophe häufig weg; der Bursche meines Vaters jedoch sang bestimmt: „am“. Er brachte den Vers zweifellos mit dem ihm weit näher liegenden Ausdruck „am Leben bleiben“ zusammen, vielleicht weil er es das erste Mal falsch verstanden, und sang „ewig“ mit, weil er keinen weiteren Ersatz dafür wusste. Vers 15 war dann Anrede oder Apposition. Diese Verwechslung wäre ausgeschlossen gewesen, wenn Vers 15 „Ein guter Kamerad“ gelautet hätte, wie man ebenfalls hören kann. Aus diesem Irrtum aber ergab sich ein Rückschluss, der das ganze Gedicht veränderte, nämlich: dass die Kugel nur verwundet, nicht aber tötet. So falsch dies war, so legte doch ich selbst, von jenem „am“ beeinflusst, mir das Gedicht als Knabe nie anders aus, bis ich einmal das rätselhafte „ewig“ zu verstehen, meine Mutter und Uhland zu Rate zog . . . Vielleicht lässt sich dieser Irrtum erklären. Betrachtet man das ganze Gedicht, so ist jeder einzelne der ersten dreizehn Verse für sich selbständig und kann vom folgenden durch irgend eine Interpunktion getrennt werden; nur 14 und 15 bilden einen Gedanken. Der Bursche hatte erst falsch verstanden, sang „am“ statt „im“ und dachte dabei an den Ausdruck „am Leben bleiben“. Ein gewisses unbewusstes Gefühl für Parallelismus, gegen den im ganzen Gedicht nur diese zwei Verse verstossen, wofür ihm aber, einmal irregeleitet, eine Erklärung mangelte, befestigte dann den Irrtum und als drittes Moment träte, das erste entschuldigend oder doch erklärend, hinzu, dass seinem naiven Denken eine Antwort des Freundes im Sinne von: ‚bleib du nur am Leben! deine Wunde kann wieder heilen! ich lebe ja auch noch und will meinen Freund nicht verlieren‘, sicher natürlicher geschehen hätte, als die sentimentale Wendung, die Uhland durch seinen Schluss dem Ganzen gab. Doch ist hierzu eine weitere Thatsache zu bemerken, die für den Text unserer Volkslieder von nicht unwesentlicher Bedeutung ist, dass nämlich beim Gesang die Worte oft durchaus willkürlich gegeben werden, und sich niemand im geringsten daran stösst, mitunter den grössten Unsinn zu singen. Die erste Strophe ist meist bekannt, in der zweiten wird das Gedächtnis schon unsicher, und wird immer weniger zuverlässig, je länger das Gedicht ist. Man behilft sich, die Melodie mit lalala — weiterzuführen (die Melodie haftet meist treuer), oder man „macht sich rasch irgend einen Reim“.

Derartige Improvisationen knüpfen dann entweder an den äusseren Reim des Wortes an, oder durch den Gleichklang irgend einer anderen Melodie verlockt an deren Text, oder aber es sind absichtliche Einschaltungen des Singenden, welche dann meist eine gewisse parodistische Wendung haben. Das erste illustrieren, bewusst und zu erhöhter komischer Wirkung ausgebeutet, jene Couplets, in denen jeder Vers einem anderen Gedichte entnommen ist, mit dem vorgehenden aber nicht logisch, sondern nur durch den Reim verbunden ist. Das zweite ist ein potpourriartiges Ineinanderübergehen zweier Lieder. Das dritte könnte man Neudichtung nennen. So erinnere ich mich, als Beispiel zu diesem letzteren, aus einer Gesellschaft junger Leute, dass ein Bräutigam, nach einer halbernstesten Neckerei mit seiner Braut, mit komischem Pathos anfang: „Mei Diarndl is harb auf mi — und i woass nit warum —“ worauf das junge Mädchen ohne weiteres lachend fortfuhr: „Und wann du di umbringst — so war dös recht dumm!“ Als weiteres Beispiel für solche Neudichtung in Bezug auf das Uhlandsche Gedicht stehe hier noch eine Wendung, die ich aus dem Munde eines Berliner Malermeisters hörte; er sang:

Er liegt zu meinen Füßen,
Kaum einen Schritt von mir!

Als ich fragte, ob es auch so heisse, wie er singe, besann er sich, gab zu, es könnte wohl anders lauten, erinnerte sich jedoch des richtigen Textes nicht im geringsten.

Oft werden auch verschiedene Strophen des gleichen Gedichts durcheinander geworfen. Man ist fröhlicher Stimmung, singt und giebt als Text dazu, was einem gerade über die Lippen kommt. So hörte ich und nicht nur einmal und nicht etwa immer nur absichtlich, sondern häufig völlig unbewusst und gedankenlos:

Die Trommel schlug zum Streite,
Er ging an meiner Seite,
Als wär's ein Stück von mir!

worauf dann gleich die dritte Strophe angestimmt wurde. Dass sich in unsern Volksliedern derartiger Unsinn hin und wieder festgewurzelt hat, liegt mir ausser Zweifel. Die Forschung sollte auch dieses Moment jedenfalls nicht so schlechthin unberücksichtigt lassen. Selbst ein Unsinn wird dann und wann bestimmend und kann sich so festsetzen, dass es mitunter unmöglich werden kann, ihn zu enträtseln und auf seine richtige Quelle zurückzuführen.

Zusatz von Prof. Steinthal.

Über den Einfluss der Melodie auf die Gestaltung des Textes im Volksmunde habe ich folgende Beobachtung gemacht. In Heines Loreley trifft es sich, dass im dritten Verse der ersten Strophe die Melodie auf die

erste Silbe des Wortes „alten“ mehrere Moren legt, so dass man singen muss: aaalten. Um diesem Übelstande zu entgehen, singt man, wie ich gehört habe, uralten.

Endlich bemerke ich, dass wie der Text, so zuweilen auch die Melodie in der Volksstimme sich ändert. So habe ich von marschierenden Landwehrleuten den ersten Vers unsers Uhlandschen Liedes mit ganz anderer Melodie singen hören. und, wie mir scheint, mit schönerer, d. h. passenderer Melodie.

Kleine Mitteilungen.

Regenzauber in Osteuropa.

Ign. J. Hanusch hat schon im Jahre 1842 (Die Wissenschaft des Slawischen Mythos, S. 295) hervorgehoben, dass in der russischen Landschaft Archangelsk die Leute am 23. Juni im Flusse baden und „Kupalnitsa“ streuen. Dass dieses Baden die Hervorrufung von Regen zum Zwecke hat, sagt der genannte Autor nicht; dennoch scheint ihm diese Vorstellung vorgeschwebt zu haben, da er gleichzeitig auf das in Serbien besonders bei Wassermangel gefeierte Dódola-Fest hinwies, bei welchem ein Mädchen, das ganz mit Gras, Kräutern und Blumen umwunden ist, unter Tänzen mit Wasser begossen wird.

Nicht so harmlos ist der Brauch, welcher bei grosser und anhaltender Dürre zur Erlangung von Regen im Laufe des Frühjahrs und der ersten Sommermonate in West- und Südwestrussland beobachtet wird.

Im 12. Bande des von Prof. Jagić herausgegebenen Archivs für slawische Philologie (Berlin 1890) berichtet M. Murko (S. 640) nach einer dem „Odesskij Listok“ aus Jampol in Podolien zugekommenen Korrespondenz, dass in einem grossen Dorfe (der Name wird nicht genannt) das Volk nach dem allgemeinen Gebete in der Kirche den Geistlichen im Ornate auf die Erde geworfen und hierauf mit Wasser begossen habe. Am Tage des Ivan Kupalo (Johannes des Täufer) aber, berichtet Murko weiter, badeten, um Regen hervorzurufen, die Weiber, ohne die Kleider abzulegen, in grossen Haufen im Flusse, indem sie dem „Kupalo“, welchen sie sich aus Zweigen, Gras und Kräutern angefertigt hatten, den Weihguss gaben.

Ein anderer Fall von Regenzauber, der sich in Südrussland ereignete, wird im „Urquell“, Bd. II S. 204—205 erzählt.

Im Juni des Jahres 1884 herrschte in Peresadowka (Gouvernement Cherson) grosse Dürre. Die Bauern schrieben dieselbe drei alten Weibern zu, die bei ihnen als Hexen galten. Diese Weiber wurden in das Dorfamt beschieden und beauftragt, bis zum 17. Juni Regen zu schaffen. Um aber den Regen desto sicherer zu erlangen oder vielleicht auch um die Ankunft desselben zu beschleunigen, liess man sie einstweilen im Flusse baden. — Als der festgesetzte Tag herankam und

noch immer kein Regen fiel, wurden die Bauern ungeduldig. Sie schleppten die Hexen vor die Dorfbörigkeit, wo man ihnen anfangs drohte, weil sie den Regen verscheucht hätten; als aber die Weiber trotzige Antworten gaben, flehte man sie unter Thränen an, sie möchten sich erbarmen und es regnen lassen. Jene erwiderten, sie könnten nicht mehr helfen, denn sie hätten den ganzen Regen an den Berg Athos verkauft. Die Aufregung legte sich allmählich und „mit tiefem Unwillen hörte man jetzt von den Bauern das Wort Athos aussprechen, der Quelle alles ihres Übels, wie sie meinten“.

Der Glaube an den Regenzauber war einst und ist vielleicht noch heute auch unter der Bukowiner Landbevölkerung ruthenischer und rumänischer Nationalität verbreitet.

Unterm 8. Juni 1790 (a. St.) berichtete infolge mündlichen Auftrags der gr.-or. Erzpriester von Czernowitz dem bischöflichen Konsistorium, dass die Bauern von Scheroutz und Werboutz (ruthen.) alle Weiber zusammengerufen und zu baden gezwungen hätten. „damit es regnen solle“. Dabei sei zu Werboutz ein Weib ertrunken und ein anderes todkrank geworden¹⁾.

Über einen zweiten Fall von derartigem Aberglauben in der Bukowina haben die Österr. Blätter für Litteratur, Kunst etc. im Jahre 1847 (IV. Jahrg. Nr. 296) ein Verhör-Protokoll dd. St. Ilie, den 24. Juni 1797 veröffentlicht, dem wir folgendes entnehmen.

An dem genannten Tage klagten Flora Illuana und Titiana Buseu, Weiber aus Keschwana (rumänisch), dass sie „mit mehrern ihres Geschlechtes und zween Männern“ auf Anstiften eines gewissen Simeon Ropa von dem Pfarrer J., dem Richter und den Geschworenen ihres Dorfes als Hexen, „welche den Regen gesperrt haben sollten“, angegeben, dann „nackt ausgezogen und in den geheimsten Teilen, sowie über den ganzen Körper überhaupt genau und zwar im Beisein vieler Menschen und des Priesters untersucht“ und hierauf ins Wasser geworfen worden seien.

Über den Sachverhalt befragt, gab der Ortsrichter Michailo Putzu zu Protokoll: Man habe gehört, dass in Badeutz, Burla (rumän.) und an anderen Orten „Untersuchung“ gepflogen worden sei. Infolgedessen habe man auch in Keschwana den Beschluss gefasst, „untersuchen zu lassen, welche aus ihrer Gemeinde die Zeichen einer Hexe an sich tragen“. Da sie aber diese Zeichen nicht kannten, habe Simeon Ropa, der sie in anderen Ländern kennen gelernt zu haben vorgab, seine Dienste angeboten. Nun seien von zwei Männern die männlichen und von zwei Weibern die weiblichen Dorfbewohner der Untersuchung unterzogen worden. Dabei solle man an der Flora Illuana und der Titiana Buseu, sowie an drei anderen Weibern und zwei Männern „einige Zeichen“ gefunden haben. Hierauf seien diese Sieben im Beisein des Pfarrers und sechs anderer Personen nochmals und zwar von Simeon Ropa „ganz“ untersucht worden, und da letzterer sich äusserte, „dass alle diese Zeichen haben, folglich getaucht werden müssen“, so habe man dieselben, nachdem man ihnen vorher die Hände bei den Beinen zusammengebunden, nach Ropas Anleitung „getaucht“. Hierbei seien alle bis auf die zwei Männer als Hexen befunden worden, „weil sie nicht wie jene untergesunken seien“.

Als hierauf der Untersuchungsrichter von den Beteiligten die Erklärung abverlangte, „was eine Hexe sei“, da wusste es keiner, auch Simeon Ropa nicht, zu

1 J. Polek, Die Anfänge des Volksschulwesens in der Bukowina. Czernowitz 1891. Seite 12.

sagen. Auf die Frage aber, warum sie also diese Weiber ins Wasser geworfen hätten, gaben sie zur Antwort: „Weil es lange nicht geregnet hatte, und sie hoffen, durch das Tauchen Regen zu erhalten“.

Czernowitz.

Dr. J. Polek.

Miscellen.

I. Wochentagsnamen als Personennamen¹⁾.

Ein sehr beliebter und seit alter Zeit gebräuchlicher syrischer Name ist *Bar Habb̄sabbā* (verkürzt unter anderm in *Hab̄sab*, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXV. 518) d. i. „Sonntagssohn“ (zu „Sonntag“ verkürzt) gräcisiert in der Form *Βαρψαββᾶς* (Payne Smith Thes. syr. 587).

Hierher gehört auch der arabische Name *ʿArība*, d. i. *Freitag* (jüdisch *ʿArībi* Juchasīn (Filipowski) 76, l. 4). Von einem Wochentagsnamen ist schon der alttestamentliche Name *Šabtai* (zu *Šabbāt*, *Sabbath*, gehörig) gebildet.

II. Das Zeichen des ausfahrenden bösen Geistes.

Josephus erzählt (Antiquit. Jud. VIII. 46) vom König Salomo, er habe Gesänge verfasst, durch die Krankheiten besprochen werden (*παρηγορεῖται*) und Beschwörungsforneln hinterlassen, mit denen man die Dämonen so verjagen kann, dass sie nie wieder zurückkehren. Er fährt dann folgendermassen fort: „Dieses Heilverfahren besteht auch jetzt noch bei uns in voller Kraft. Ich habe erfahren, dass ein gewisser Eleazar, einer unserer Landsleute, in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne, der Heerführer und einer grossen Menge Soldaten Besessene von ihren bösen Geistern befreite. Die Heilung bestand nun in folgendem: Er brachte an die Nase des Besessenen einen Ring, der unter seinem Steine eine von Salomo bestimmte Wurzel [wahrscheinlich ist die Mandragora gemeint²⁾] enthielt und zog ihm dann, wenn er daran roch, den Dämon aus der Nase. Der Besessene ward dann sogleich ruhig; er aber beschwor den Geist mit dem Eide Salomos, nie wieder in den Besessenen zu fahren, indem er dabei die von dem König verfassten Gesänge recitierte. Um aber den Umstehenden zu beweisen, dass er wirklich diese Kraft besitze, stellte er ein kleines, mit Wasser gefülltes Gefäss oder ein Fussbecken in der Nähe auf und befahl dem Dämon, dieses beim Austreten umzukehren und so den Zuschauern deutlich zu zeigen, dass er den Menschen verlassen habe.“

Ein ähnlicher Zug begegnet uns in einer späteren jüdischen Erzählung³⁾. Rabbi Simeon soll die Juden von einer sie bedrohenden schweren Verfolgung durch Bitten beim Kaiser erretten. „Als die Matrosen auf das Schiff gehen, tritt einer von ihnen dem Rabbi auf den Hals. In demselben Momente fuhr ein böser Geist aus seinem Munde heraus. Als nun der Rabbi seine Augen hob, sah er den Geist auf dem Mastbaum sitzen. Er fragte ihn nun: „Wie heisst du?“ Der erwiderte „Šmdûn⁴⁾ Josephs Sohn“. „Und was willst du hier?“ „Ich will für dich ein Wunder thun“ „Und worin soll dies Wunder bestehen?“ „Ich

1) Vgl. M. Hartmann in dieser Zeitschrift II, 320.

2) Oder *Βαάρα* Löw Aram. Pflanzennamen 188?

3) Die Vatikanische Handschrift der Halachoth Gedoloth etc. besprochen. von Hildesheimer S. 17. Vgl. dazu Babli Me'ilâh 17a und 17b.

4) Aussprache nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

werde in die Kaisertochter fahren, und sie soll beständig schreien: „Bringt mir den Rabbi Simeon, dass er mich heile!“. Wenn du aber dann zu ihr kommst, dann flüstere in ihr Ohr², und ich werde aus ihr herausfahren“ — „Und woran soll ich erkennen, dass du aus ihr gefahren bist!“ — „In demselben Augenblicke sollen alle Glasgefäße im kaiserlichen Palaste zerbrechen.“ — Der Dämon fährt in die Prinzessin, sie schreit nach dem Rabbi, man holt ihn, er verspricht sie zu heilen und der Kaiser fragt: „Woran sollen wir erkennen, dass der Dämon ausgefahren ist?“ Der Rabbi nennt das Zeichen. Er flüstert in ihr Ohr, sie wird ruhig und *sogleich zerbrechen alle Gefäße*. Zum Danke hebt der Kaiser die Verfolgungsdekrete auf.

In den Vitae patrum (Migne Patrolog. Curs. complet. Lat. Serie 72, 760 findet sich eine Erzählung von der Austreibung eines bösen Geistes. Hier giebt der Geist seinen Austritt dadurch deutlich kund, dass er ein Stück Mauerwerk umstösst.

Andere Zeichen (Gestank, Geschrei) sind so bekannt, dass es nicht nötig ist, auf sie näher einzugehen.

Breslau.

Siegmund Fraenkel.

Grozdanka und Δαΐδαλη.

Ich möchte die Aufmerksamkeit unserer geehrten Mitglieder auf eine Bemerkung Dr. W. Mannhardts lenken, die sich in seinen „Celtischen Sonnenmythen“ (Zeitschrift für Ethnologie, 1875) findet. Seite 285, indem er die Geschichte des „Lorbeerkindes“ mit „falsche Braut“ erklärt, sagt er: — „die Vertauschung der wahren Braut durch eine falsche ist ein bekannter mythischer Ausdruck — — —“

Von welchen Mythen oder Gebräuchen spricht er? Und müssen solche, wie er sagt, mit Nacht und Winter zu thun haben?

Die einzigen Beispiele, welche ich kenne, sind das wohlbekannte Fest der Daidala (Δαΐδαλη), und die bulgarische Feier der Grozdanka.

Wenn einer der Leser unserer Zeitschrift weitere Beispiele wüsste, so würden wir, denke ich, der Lösung des Rätsels der Bedeutung dieses altgriechischen Herabfestes einen Schritt näher kommen: und nicht nur diesem, sondern auch dem Verständnis des Kultus der Jahresgötter überhaupt.

Die Hauptpunkte des Ritus der griechischen Jahresgötter scheinen zu sein der *αναστασις*, der *εγες γαμος*, und der *καθαρσις* —, d. h. das Aufsteigen, die Heilige Hochzeit und das Hinabsteigen (oder die Rückkehr). Ich darf kaum die deutschen Gelehrten an die Jahres-Gebräuche der Bauern erinnern, die Mannhardt so ausführlich in seinem Buche „Der Baumkultus“ beschrieben hat. Zum Beispiel die Maibraut (Baumkultus c. 5), Kernaufwecken (c. 6) und Frühlingseintritt (c. 4).

Zur Bequemlichkeit stelle ich die griechischen und bulgarischen Parallelen hier nebeneinander, in der Hoffnung, weitere Analogieen dafür zu erlangen, welche die Handlungen des Kultus oder die rituellen Hochzeitgebräuche aufklären.

Grozdanka.

Daidala (Δαΐδαλη).

„Der Sonnengott (Selunee männl. die Sonne) hebt am Tage des hl. Georg in ihm gezankt hatte, umherwanderte, bis

1 Bekanntster märchenhafter Zug, der in der Geschichte vom „dankbaren Toten“ vielfach wiederkehrt.

2 scil. eine magische Formel.

einer goldenen Wiege Grozdanka als Braut zu sich empor, wo sie neun Jahre stumm ist; weshalb sie einer anderen Braut den Platz räumen und selbst als Brautführerin bei der Hochzeit eintreten muss. Dabei entzündet sich der Schleier der unrechten Braut — — — jene findet ihre Sprache wieder und wird des Sonnengottes Gemahlin.“

W. Mannhardt, *Celtische Sonnenmythen*.
Zeitschr. f. Ethnologie. VII. S. 236 (citirt:
Krech Slaw, Lit. S. 82).

Alalkomenes ihm vorschlug, sie zu hintergehen durch eine vorgespiegelte Heirat. Er schmückte eine Eiche als Braut, gab ihr Gestalt und nannte sie Daidale ($\Deltaαιδάλη$). Als Hera voller Zorn zu Zeus kam, sang man den Brautchor und brachte Wasser. Als die List entdeckt wurde, versöhnte sie sich lachend mit Zeus, und sie selbst führte den Brautzug. Sie verbrannte das Bild „Daidala“. Auszug von Plutarch. *Fragmente* IX. 6 (cf. Pausanias IX. 3).

Nachdem das Vorhergehende geschrieben war, habe ich aus dem „Bericht des Internationalen Kongresses über Volkskunde von 1891“ welcher eben veröffentlicht ist, ersehen, dass meine Hoffnung, eine Erklärung der Daidala-Festgebräuche und -Mythen zu finden, soweit es die primitiven Hochzeitsgebräuche betrifft, durch Dr. Winternitz unterstützt wird.

In seinem Aufsatz über „Indo-europäische Gebräuche“ sagt er: „Die Sitte, eine alte Frau als Braut einzuschieben, ist gewiss einer der vorherrschendsten Gebräuche unter den slavischen, deutschen und romanischen Nationen („Report of the International Folklore Congress 1891“ p. 269; Dr. Winternitz citiert hier A. Weber, *Indische Studien* V. 393, und Dr. Schroeder, „Hochzeitsgebräuche der Esten, p. 72“).

Diese Hoffnung wird noch verstärkt durch Professor J. B. Fevons in seinem Aufsatz über „Den Ursprung der asiatischen Völker“, in welchem er sagt: „Die Sitte, eine alte Frau in Verkleidung für die Braut zu vertauschen, wenn der Bräutigam kommt, um sie zur Kirche abzuholen, wird an vielen Orten gefunden, in Deutschland, der Schweiz, unter den Polen, den Wenden, den Winden, den Serben, in Rumänien, Frankreich, und wenn Usener (*Rhein. Mus.* XXX. 183) bei seiner Auslegung der Stelle in Ovid (*Fasti* III. 677) recht hat, auch unter den alten Römern“.

Sollte ich nicht hoffen, nähere Umstände über einen so weitverbreiteten Europäischen Gebrauch zu erfahren und auch Beispiele unter den Naturvölkern?

Ich verdanke der Güte des Herrn Prof. Dr. Weinhold einen Hinweis auf die Geschichte der „Falschen Braut“ welche Herr Olrik in Bd. II S. 252 unserer Zeitschrift veröffentlichte (Sigrid und Othar u. s. w.), und welche ich übersehen habe.

Ridgefield, Wimbledon, England.

Gertrude M. Godden.

Gefesselte Götter.

Herrn Professor W. Schwartz spreche ich meinen besten Dank aus für die Aufmerksamkeit, die er in unserer Zeitschrift II, 197—199 meiner Anfrage (ebd.

1) Vgl. auch Winternitz, *Das altindische Hochzeitrituell* in *Denkschriften der Wiener Akademie* XL. 1, 4. (Wien 1892).

II, 84) geschenkt hat. Ich kann aber nicht umhin, zu erklären, dass ich von der Ansicht des Herrn Professor abweiche und die Erklärung der Fesselung der Götter nicht in den Mythen der Naturphänomene, sondern in dem primitiven Kultus der lokalen Geschlechter suche, der sich aus dem Kultus der Naturvölker und aus den Gebräuchen der Bauern erheben lässt. Ich glaube, dass die Begräbnissitten das Rätsel lösen werden, und will hier nur auf eine Mitteilung des Herrn A. Merensky in der Zeitschrift für Ethnologie VII, 19 hinweisen: „Einige unter den Troglodyten beerdigen ihre Toten, indem sie sie vom Hals bis zu den Füßen festbinden mit Ruten vom Dornenstrauch. Letzteres ist genau der Gebrauch der Hottentotten, welche früher die Toten nicht nur banden, wie andere afrikanische Stämme, sondern förmlich einwickelten.“

Vielleicht wird sich finden, dass das Fest der Tona nur das Begräbnissfest der Hera ist.

Ridgefield.

Gertrude M. Godden.

Aus Ostfriesland.

Von Karl Dirksen.

I. Köteldümke

heisst in Ostfriesland der kleine Däumling. Seine Geschichte gehört zu den bekanntesten. Das Wort köteldümke kommt im ostfriesischen Wörterbuch von Doornkaat-Koolman nicht vor; ebenso fehlen die Ausdrücke kötelketrekken und: kötelketrekkers. Beim kötelketrekken werden die Kinder in zwei Haufen abgeteilt. Sie stellen sich in Flankenstellung gegen einander auf, umfassen sich mit den Armen und suchen sich über einen auf dem Boden bezeichneten Strich zu ziehen. Diese Thätigkeit des Ziehens nennt man kötelketrekken. Beim kötelketrekken soll festgestellt werden, welche Partei die schwächere ist, mithin im Wettstreit den kürzeren zieht. Den lauten Jubel der Sieger suchen die Überwundenen durch: slip út, kötelketrekkers! abzuschwächen. — Nach dieser kleinen Abschweifung möge die Geschichte vom Köteldümke, die uns mitten unter eine andächtige Kinderschar versetzt, folgen. Die Mutter erzählt: Dár was mal 'n köteldümke, de har 'n wagen fan hikken und sprikken, un de raden wassen eierdoppen, un de pörde, dat wasser mûsen. — Ênmal wul köteldümke útfaren. As he 'n endje ben was, kwam hum 'n bône integen, de se: Mag 'k man efen up din wagen? — „Ne,“ se köteldümke, „min wagen is fan hikken un sprikken, un de raden sünd eierdoppen, un de pörde sünd mûsen.“ — Un de bône krôp d'r dog up! As he nog 'n bêtje wider fôr, kwam hum d'r 'n stopnadel integen, de se: Mag 'k man efen up din wagen? — „Ne,“ se köteldümke, „min wagen is fan hikken un sprikken u. s. w.“ Un do krôp de stopnadel d'r dog up! Un as köteldümke nu nog 'n endje wider kwam, kwam hum d'r 'n kólke fûr integen, de se: Mag 'k man efen up din wagen? — „Ne,“ se köteldümke, „min wagen is fan hikken un sprikken, un de raden sünd eierdoppen, un de pörde sünd mûsen.“ Un dat kólke fûr krôp d'r dog up! As köteldümke nu wêr in hûs kwam, was he so möje un le stûk up bedde. Un as he nu so mõi slêp, do fung dat kólke fûr up de wagen an to glûmen: un de wagen kwam in brand, un de pörde branden up, un't hei un stro un de hele schûr kwam in brand. Un as de schûr nu upbrand was, do fung ôk nog dat hûs

an to brannen, un de arme köteldümke, de nog so môi lag to slâpen, brande mit up.

hikken un sprikken, dünne, leicht zerbrechliche Reiser. hikken, die im Frühjahr von Bäumen und Sträuchern abgehauenen dünnen Zweige (fehlt im ostfriesischen Wörterbuch). Das Wort kommt übrigens nur noch in der Verbindung hikken un sprikken vor. — eierdoppen, Eierschalen — integen, entgegen — se gekürzt aus sede, sagte — efen, eben — krôp, Prät. zu krûpen, kriechen — 'n kôlke fûr, ein Kohlchen Feuer — môje, müde — môi, schön.

II. Ostfriesisches Kinderspiel.

Dat schâpke-stelen

ist ein Spiel, welches von Knaben und Mädchen gemeinsam gespielt wird. Aus den an demselben Teilnehmenden werden gewählt: eine Mutter, deren erwachsene Tochter und ein Dieb. Letzterer wird aus der Zahl der Knaben genommen. Die übrigen Kinder sind die Schäfchen; sie stehen an einem als Stall bezeichneten Platz. Die Mutter geht zur Kirche; sie schärft ihrer Tochter beim Fortgehen ein, auf den Kochtopf zu achten und an die Schafe zu denken, damit diese nicht gestohlen werden. Der Kochtopf nimmt die ganze Aufmerksamkeit der Tochter in Anspruch. Sie setzt sich neben denselben, mit der Hand die Thätigkeit des Umrührens nachahmend. Sobald die Mutter sich entfernt hat und die im Topf befindliche Masse zu kochen beginnt, weiss sie sich nicht zu raten und zu helfen, und es entspinnt sich nun zwischen ihr und der Mutter folgendes Gespräch, das sich so lange fortsetzt, bis sämtliche Schafe, die beim jedesmaligen Herannahen des Diebes ihr Geschrei erheben, gestohlen sind.

Tochter: Moder, moder, d'pot kôkd ofer!

Antwort der Mutter: Dô d'r 'n bêtje solt in!

Tochter: Ik heb't al dån.

Die Mutter nennt dann noch andere Gegenstände, die dem Essen beizumischen sind, und die Tochter bestätigt allemal: Ik heb't al dån. Wieder zu Hause angelangt, sieht die Mutter, was vorgefallen ist; sie erhebt ein lautes Geschrei, und wenn die Tochter nicht vorzieht, rechtzeitig aus dem Hause zu eilen, bekommt sie für ihre, alle Begriffe übersteigende Unachtsamkeit, eine gehörige Tracht Prügel. —

In dem vorbeschriebenen Spiel spiegelt sich ein Stück Familienleben wieder, das wenig befriedigt. Die Mutter ist eine jener, uns im Leben vielfach begegnenden Frauen, welche nicht begreifen, dass auch die Versorgung des Haushaltes ein Gott wohlgefälliger Dienst ist. Selbst pflichtvergessen, hat sie ihre Tochter nicht zu der Selbständigkeit erzogen, die man von einer guten Hausfrau erwartet. Die Folgen sind: das Vermögen schwindet, und Zank und Streit sind stete Gäste. Es sind mithin ernste Wahrheiten, welche das Kinderspiel veranschaulicht.

III. Martinilied

aus dem südwestlichen Teile Ostfrieslands.

Sünte Marten, de is grôt,

Gêft mi 'n stükje kesenbrôd,

dat is för Sünt-Marten!
 De kojén, de dragen de starten,
 de ossen, de dragen de hôrns,
 môi meisjes tragen de tôrns.
 Och jüffrau, sitt jo de dôk ôk net? —
 Fannafend kumd jo frêér.
 Kumd he nêt, dan hâl w'hum nêt,
 dan hâl wi Jakub Jansen,
 de sal up de viôlke spôln
 un wi wiln singen un dansen.

(Sanct Martin, der ist gross. Gebt mir ein Stückchen Käsebrod, das ist für S. Martin. Die Kühe, die tragen die Schwänze, die Ochsen, die tragen die Hörner, schöne Mädchen tragen die Türme. Ach Jungfrau, sitzt Euch das Tuch auch nett? — Zum Abend kommt Euer Freier. Kommt er nicht, dann holen wir ihn nicht, dann holen wir Jakob Jansen, der soll auf der Fiedel spielen und wir wollen singen und tanzen.)

IV. St. Nikolaus.

Am Abend des 5. Dezember legen sich in Ostfriesland die Kinder, nachdem sie die unten folgenden Liedchen bis zum Ermüden der Erwachsenen gesungen haben, zeitig zu Bett. In der Nacht kommt, wie sie wissen, der heil. Niklas, der nur denjenigen Kindern etwas bringt, welche sich früh zur Ruhe begeben. Die Kleinen haben für das Pferd des heil. Mannes einen Teller mit einem Kohlblatt oder einem Stückchen Brod auf den Tisch gestellt. Unter den Gaben, die der heil. Niklas bringt, befindet sich allemal 'n stutenkêrl für die Mädchen — und 'n stutenwif für die Jungen. In Leer und Umgegend erhalten die Kinder in der Regel auch 'n stutenswin und einige oranjebollen oder krûdstûtjes. Es sind dies weiche Brötchen, welchen man eine den Rossäpfeln ähnliche Gestalt und Farbe giebt. Die oranjebollen sind den Kindern etwas durchaus Neues, indem dieselben nur für die Niklasbescherung gebacken werden, und auf die Frage der Kleinen, woher der Sünnerklâs die schönen Brötchen habe, belehrt man dieselben: De hed Sünnerklâs sîn pêrd pâpd. Das unter III mitgeteilte Liedchen, welches in Vers 1 bis 7 einen Bericht über den heil. Niklas und in Vers 8—13 die Bitte an denselben enthält, den kleinen Kindern etwas zu bringen, findet sich weder im ostfriesischen Wörterbuch, noch in Lüpke's „Alte Heimatklänge“. Vers 4 und 5 werden nur verständlich, wenn man liest: un fan Amsterdam nach Spanjen. He hâld appelkes fan Oranjen. —

Auch nach Meiderich (Beg.-Bez. Düsseldorf) kommt der heil. Niklas; aber merkwürdigerweise kennt man hier kein einziges Niklaslied. Die hiesigen Kinder legen ein dem Holzschuh nachgebildetes „Klumpke“ auf ihren Teller, das sie gewöhnlich aus einer Wurzel oder einer Rübe, aber auch wohl aus einem Stückchen Holz, Kreide u. s. w. mit grosser Geschicklichkeit anzufertigen verstehen. Sie erhalten ausser anderen Kleinigkeiten auch stets einen Stutenmann geschenkt, der eine irdene Pfeife im Munde hält; Stutenfrauen aber werden nicht gebacken. Man macht mithin bei den Geschenken keinen Unterschied zwischen Knaben und Mädchen.

Es folgen nun die Liedchen.

1.

Sünnerklås, du gode blôd,
 breng' mi 'n stükje sükkergôd,
 nêt to fôl un nêt to min. —
 Smît mi't man to d' schöstein in!

(Sünnerklås = Sanct klås. — Sükkergôd = Zuckerzeug. — nêt = nicht. — fôl = viel,
 min = wenig. — Schöstein = Schornstein.)

2.

Sünnerklås up't witte pêrd
 steid fôr d' bakkers dôre.
 „Bakker, dô mi d' dôre open;
 ik wil sünnerklåsgôd kopen
 fôr de lûtje kinnerkes,
 de so môi na bedje gân
 un so môi wêr upstân.“

(Bakker = Bäcker. — môi = schön. — wêr = wieder.)

3.

Sünnerklås, de heilig man,
 trekt sîn beste taprok an,
 ridt dêrmit na Amsterdam,
 Amsterdam fan Spanjen.
 Appelkes fan Oranjen. —
 Pêrden fan Granaden
 riden ofer alle straten.
 Gêf de lûtje kinner wat
 un de groten 'n schûp in't gat.
 Dâr lât hôr mit lopen
 mit'n pâr gollen knopen;
 dâr lât hôr mit dansen
 mit'n pâr gollen kransen.

Taprok = langer Mantel, Tap verkürzt aus Tappert weiter, talarartiger Überwurf.
 Schûp = Schups, Stoss. — gat = Loch, Hintern. — hôr = sie. — gollen = golden. —
 knopen = Knöpfen.

Zur Sage von den drei Jungfrauen.

In dieser Zeitschrift II, 323 f. hat Ignaz v. Zingerle in seiner Mitteilung über „die drei heiligen Jungfrauen zu Meransen“ auf Bayern verwiesen, wo nach Panzer und Sepp der Kult der drei Jungfrauen am verbreitetsten gewesen. Die sagenhaften Motive der Legende deuten unverkennbar auf eine Mischung mit Alt-heidnischem und enthalten Trümmer eines altgermanischen Naturkultus. An wie alte historische Fäden die Sage geknüpft ist, beweist die Verbindung des Mythos mit uralten Befestigungen im Isarthal bei München; es ist in hohem Grade interessant, diese Thatsache näher zu verfolgen. Sehr erleichtert wird uns dies

durch die schöne Schrift des Major a. D. Karl Graf von Rambaldi: „Wanderungen im Gebiet der Isarthalbahn“¹⁾.

Das Isarthal war Zeuge der ältesten menschlichen Kultur in bayerischen Landen; Zittel hat den diluvialen Charakter mancher Funde erwiesen. Zahlreich sind sodann die Spuren keltischer Ansiedelungen in dieser Gegend; an denselben Orten wird uns auch die Anwesenheit der Römer bezeugt. In erster Linie gilt dies von dem wildromantisch gelegenen Grünwald mit seinem sogenannten Römerturm und seiner oberhalb des Dorfes gelegenen, 1764 von Dominik von Linprun entdeckten Römerschanze, einem Kastell, das von vorrömischer Entstehung sein kann, nach der bekannten Sitte der Römer, einheimische Befestigungsanlagen, die sie als zweckdienlich erkannten, ihren Absichten dienstbar zu machen.

Die Volkssage von Grünwald kennt an diesem Ort eine „römische Burg“, und noch heutigen Tages heisst der hierherführende Weg der Burgweg. In der That hat Linprun an den Wällen der Schanze noch Reste von Mauern gesehen. Rambaldi meint denn wohl nicht mit Unrecht²⁾, es liege sehr nahe, dass „raublustige Recken eine derartige, schon vorhandene Befestigung in Besitz nahmen und nur zweckentsprechend veränderten“.

Ein Name für dieses auf römischem Grund stehende, sagenhafte Schloss ist nicht erhalten. Wohl aber weiss die Sage von drei Jungfrauen zu erzählen, die man um die Sonnenwende nachts auf dem Platze sah, wo das Schloss gestanden. Die eine war ganz weiss, die andere von oben bis zu den Lenden weiss, unten schwarz, die dritte bis zum Halse weiss, sonst ganz schwarz gekleidet. Die weisse ging voran, die halbweisse folgte, die schwarze bildete den Schluss, gefolgt von einem schwarzen, grossen Hunde mit feurigen Augen. Jede der Jungfrauen hatte einen Rocken an der Seite hängen, und sie spannen Flachs mit der Spindel. Zu gleicher Zeit hörte man „aus den Gewölben“ tief herauf einen Hahn krähen. Die Sage kennt ferner drei unterirdische Gänge, die zum Schlosse führen. Im Gewölbe haust die halbweisse Jungfrau bei einem grossen Schatz, der in einer Kiste liegt, bewacht von einem schwarzen Hunde mit feurigen Augen, welcher im Maule einen Schlüssel hält³⁾.

Interessant ist es nun, dass diese Sage auf dem kurzen Wege bis nach Wolfratshausen, dem Ende der Isarthalbahn, in ihren Einzelheiten sich ändert, während der Kern derselbe bleibt und die lokalen Verhältnisse mit denen der Grünwalder Sage auffallende Ähnlichkeiten aufweisen.

Die völlig durch Feuer zerstörte Burg Wolfratshausen stand auf althistorischem Boden. Wie das Römerkastell bei Grünwald, so war auch diese frühmittelalterliche Burg in eine vorgeschichtliche Wallburg hineingebaut worden, deren Anlage den übrigen Schanzen im Isarthal — bei Grünwald, Baierbrunn und Schäftlarn — ziemlich entspricht, indem alle in Dreiecksform sich auf mehr oder minder spitz verlaufenden Vorsprüngen des steil abdachenden Hochufers der Isar ungefähr 26 Meter über dem Wasserspiegel des Flusses hinziehen. Auch hier sollen, nach Sepp⁴⁾, drei Gänge vom Drachenfels unter der Erde ausgehen.

1) München 1892. Verlag von Ernst Stahl sen. Mit Illustrationen von Friedrich Freiherrn von Loën.

2) a. a. O. S. 34.

3) Friedr. Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie Bd. I, 39. — Rambaldi, a. a. O. S. 34, mit einigen interessanten Daten.

4) Altbayer. Sagenschatz S. 339.

Wenn auch in Wolfratshausen die Sage von „drei Fräulein“ sich an ein versunkenes Schloss anlehnt, wenn nach Fr. Panzer dieses sagenhafte Schloss „in nächster Nähe“ der Burg gestanden haben soll, so dürfen wir soweit gehen, den Schauplatz der Sage mit der uralten Befestigungsstätte der Burg selbst zu identifizieren. Der Wortlaut der Sage hindert daran nicht, die einzelnen Umstände derselben ebensowenig, wohl aber ist die alte Burg der Mittelpunkt der zahlreichen Gespenstergeschichten, die man sich unten im Flecken erzählte.

Die Wolfratshausener Sage von den drei Jungfrauen klingt nicht so unvermischt wie die von der Grünwalder Schanze: hier eine mit religiös-übergläubischen, christlichen Motiven vermengte Erzählung, dort in Grünwald der blosse Bericht von einer alljährlichen Erscheinung flachspinnender Jungfrauen, die an die griechischen Parzen zu erinnern vermögen.

Die Sage selbst erzählt Schöppner¹⁾ nach dem Bericht eines 88jährigen Mannes folgendermassen:

„Es liegt da (an der sagenhaften Stelle) ein Schatz verborgen, von welchem einst ein mutiger Mann soviel nahm, als er tragen konnte. Das ging so zu: Zuerst beichtete er und nahm ein geweihtes Amulet unseres Herrgotts und der heiligen Mutter auf die Brust, damit ihm der Böse nicht schaden konnte. So nahte er sich dem Platze, wo vor der Höhle ein schwarzer Hund mit glühenden Augen sass, welcher ihm aber den Eingang nicht verwehrte. Er gelangte in ein Zimmer und erblickte drei Jungfrauen in drei Betten liegend. Eine von diesen Jungfrauen, oben weiss, unten schwarz, war wach, die beiden anderen schliefen. Als der Mann das feine Bettzeug bewunderte, sagte ihm die halb schwarze, halb weisse Jungfrau, er solle es nur mit dem Finger befühlen; aber das Feuer war so mächtig, dass ihm gleich die Fingerspitze verbrannte. Er liess sich aber dadurch nicht abschrecken, sondern ging auf die beiden mit Gold gefüllten Kisten hin. Auf einer Kiste lag eine Schlange, den Schlüssel im Maul, welchen sie willig nehmen liess. Er öffnete die Kiste und die halb schwarze, halb weisse Jungfrau sagte ihm, er solle nur nicht mehr nehmen, als er tragen könne, was er auch befolgte. Heraus kam er ohne Plagen, aber desto mehr hatte er im Hineinwege zu bestehen. Der Teufel erschien ihm in allerlei Gestalten und fuhr auf ihn los; er hatte Durst und es wurde ihm Trank geboten, aber er nahm nichts; denn alles war nur Blendwerk, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Mit den drei Jungfrauen hatte es aber folgende Bewandnis:

Sie waren sehr reich und wollten ihr Gut teilen; zwei von ihnen waren blind und wurden von der bösen, halb schwarz, halb weissen Jungfrau betrogen. Sie mass nämlich das Gold mit dem Viertelmass. Bei ihrem Teile machte sie das Mass immer ganz voll; wenn aber die Reihe an die blinden Schwestern kam, kehrte sie das Viertelmass um, bedeckte bloss den Boden bis zum Rande mit Gold und liess die Schwestern mit den Händen darüber streichen, um zu erproben, dass das Mass voll sei. Wegen dieses Betruges ist sie verdammt. Der Teufel peitscht sie mit Ruten, bis die Fetzen von ihr hängen; dann wirft er sie nachts um die zwölfte Stunde in ihr Bett, wo sie augenblicklich wieder ganz wird. Diese Strafe dauert fort, bis alles fortgetragen ist.“

Wenn man auch weiss, wie bekannt der Mythos von den drei Jungfrauen auf der bayerisch-schwäbischen Hochebene, in den Bergen Tirols, des Allgäu und der Oberpfalz ist, so ist seine Gestalt, welche wir im Isarthale vor uns haben, doch besonderer Beachtung wert. Hier im Isarthale haben wir zwei Beispiele besonders

1) Sagenbuch der bayer. Lande I, 433.

deutlich dafür, dass die Ursage von den drei Jungfrauen zurückweicht auf urgermanischen, einheimischen Volksglauben: sie haftet an vorgeschichtlichen Wallburgen, die wahrscheinlich auch Kultstätten waren, und hängt zusammen mit dem Naturkult unserer Vorfahren. Die drei Jungfrauen, die zur Zeit der Sonnenwende erscheinen, sind Spaltungen des vorgöttlichen Begriffs des Erdenlebens in Frühling, Sommer und Winter.

München.

Dr. Gustav A. Müller.

Zum Märchenmotiv von den drei findigen Brüdern (oder Genossen)

ist in der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. II. 119—122 von A. Olrik und ebenda 299 f. von S. Singer verschiedenes neues Material beigezeichnet und bereits bekanntes verzeichnet worden. Wenn auch, namentlich durch die genauen Hinweise in den Fussnoten zu S. 120 u. 121, die Möglichkeit zu einer wünschenswerten Zusammenfassung und vergleichenden Überschau der stark von einander abweichenden Varianten dieses ungemein langlebigen Stoffes geliefert zu sein scheint, so sind doch, selbst unter Rücksicht auf G. Huths reichhaltige Ausführungen in der Zeitschrift f. vergleich. Litteraturgesch. N. F. II 406 ff., eine Anzahl von neueren Fassungen des Themas an den angegebenen Stellen übergangen worden. In der Hauptsache werden hoffentlich meine bezüglichen Notizen in dem Artikel „Zum Proteusmärchen und anderen wandernden Stoffen“ in der Germania, Vierteljahrsschrift f. dtsch. Altertumskunde XXXVI (N. F. XXIV) 310, sowie XXXVII 38 und 120 auf alle notwendigen Ergänzungen unmittelbar oder mittelbar aufmerksam machen. Das Problem verdiente einmal eine erschöpfende Behandlung.

Nürnberg.

Ludwig Fränkel.

Schlesische Sagen vom Nachtjäger.

In Schlesien heisst der wilde Jäger der Nachtjäger; denselben Namen führt er in der Lausitz (bei den Wenden *nócný jagar*) und in einem Teile Rügens. Im Eulen- und Riesengebirge erzählt man viel von ihm: er tritt hier aber nicht zu Ross auf, sondern als Jäger zu Fuss, von einer Koppel Hunde umgeben, und er trägt seinen Kopf unter dem Arm.

Eines Abends waren bei dem Pachtschenken in Heinrichau an der Eule Gäste gewesen und als sie fortgingen, trat der Schenke mit hinaus und blieb eine Weile stehen. Da sah er über den Steg einen stattlichen Herrn kommen, der hatte keinen Kopf und führte eine Koppel Hunde an der Leine. Er ging an der Pacht vorbei. Der Schenke fragte verwundert: „Herr, Herr! warum so viel Hunde?“ Da drehte sich der barsch um und sprach: „Ich brauche so viel!“ Und weg war er.

Wenn man auf den Nachtjäger trifft, bittet er einen zuweilen, den Hunden über den Graben zu helfen. Wenn man es thut, giebt er einen Thaler; wer aber sich fürchtet, der muss sich über die nächste Grenze retten, sonst ist er verloren.

Der Nachtjäger jagt die Holzweibel (im Riesengebirge: die Rüttelweiber) im Walde. Sie können sich vor ihm nur retten, wenn sie einen Baumsturzeln finden,

wobei die Holzmacher Walts Gott! gesagt haben. Die Holzweibel sind kleine Weiber, ganz bäuerisch angezogen und ärmlich von Aussehen. Ein Holzmacher hat sie einmal im Langenbielauer Revier gesehen, als er aus dem Mittagschlafe erwachte. Sie rafften alles dürre Holz in ihre Schürzen, und da ging es nur so knick-knack im Busche.

In Wüstewaltersdorf unter der Eule war einmal ein Knecht, ein rechter Prahlsch, der rühmte sich, er thäte sich vor garnichts fürchten, auch vor dem Nachtjäger nicht und er getraue sich bei den Dornsträuchern am Wege nach Langwaltersdorf zu schlafen, wo jener umging. Die anderen Knechte warnten ihn, aber er verwettete sich und der Herr gab ihm ein Pferd, dass er rascher dorthin kommen könnte. Da er nun schon lange geritten und noch immer nicht bei den Sträuchern war, fing er an, fürchterlich zu fluchen. Plötzlich stand ein Popel neben ihm, wie ein altes Weib: das sagte zu ihm: „Was bist du so ungescheut und fluchst so abscheulich: du kommst balde zu den Sträuchern.“ Der Popel lief nun neben dem Pferde her und auch eine ganze Koppel Hunde, rote, blaue, gelbe, grüne, und es dauerte nicht lange, da kamen sie zu dem Dornicht. Da sagte der Popel: „Knecht, steig ab und warte! Du hast über den Nachtjäger deinen Spott getrieben, itzund musst du fangen, was auf dich zukommt!“ Nu ging der Popel in die Sträucher nein und balde kroch eine Schlange heraus, so gross wie ein Wiesebaum, und gerade auf den Knecht los. Der machte die Augen zu und greifen that er erst recht nicht, und da er wieder die Augen aufmachte, kroch eben noch der Schwanz der Schlange neben ihm vorbei. Da sprang er, was er konnte, auf das Pferd und ritt nach Hause. Aber am andern Morgen lag er tot in seinem Bette. Der Popel mit den Hunden und die Schlange war aber der Nachtjäger gewesen.

Im Lande drunten (d. i. in der Ebene zwischen dem Zobten und der Oder) lebten einmal ein Vater und eine Mutter, die gingen an einem Sonntag-Nachmittag mit ihrem kleinen Jungen spazieren. Da kamen sie zu einem schönen eingezäunten Garten, den sie noch niemals dort gesehen hatten. Sie gingen hinein und das Jungel blieb vor einem Baume stehn, worauf ein Guckuck sass und schrie. Die Eltern gingen indessen weiter und als sie sich nach einer Weile umsahen, war das Kind verschwunden und der ganze Garten mit ihm. Da haben sie sehr geweint und sich gegrämt, aber es half nichts. Acht Tage darnach sind sie wieder den Weg gegangen und da war der Garten wieder da und ihr Jungel sprang ihnen gesund entgegen. Wo es aber in der Zeit gewesen ist, hat es niemals sagen können. Aber der Guckuck soll der Nachtjäger gewesen sein.

An der Oder bei Gurau zeigt sich der Nachtjäger beritten gleich dem wilden Jäger anderwärts. Der längst verstorbene Schiffer Fischel hat ihn, wie er noch ein Junge war, oft gesehen, wenn er mit den andern Jungen das Vieh an der Oder entlang abends nach Gurau heimtrieb. Der Nachtjäger sass ohne Kopf auf einem Schimmel und jagte über ihren Köpfen weg; Reiter und Pferd sahen aus, als ob sie brennten. Gethan hat er ihnen aber nichts.

(Nach mündlicher Überlieferung.)

K. W.

Eine westpreussische Spukgeschichte von 1333.

In der Detmar-Chronik von 1101 – 1395 (die Chroniken der niedersächsischen Städte. Lübeck. 1. Band. Leipzig 1884) liest man zum Jahre 1333 (ebd. S. 472):

In deme sulven järe schach in Prützen ên wunderlich ding. it was ênes ridderses dochter, de hêt Ghertrud; de wart krank bet an den dôt. als men seghede, so wart ze mit der swarten kunst vorrâden unde wart hêmeliken enwech ghevôret van den hôsen gheisten, unde in erer stede lach ên spuk, lik gheschapen also se. dat bewisde sik. oft dat sturve, unde wurde begraven; men newiste anders nicht, it enwêre de vrowe sulven. darnâ nicht langhe dô vant se ên olt herre in deme brûke bi Danz. he nam ze up unde brachte ze in de stad half levendich; erer redelikeit hadde ze nicht. de van Dantzeke senden ze ereme vedderen Bertolde van Merginwerder; de sende ze vort eren brôderen unde susteren unde den anderen vrunde. ên dôl sprêken, ze wêret; ên dôl sprêken dar enjegen, ze enwêres nicht, mêt se wêre ên bedrêghersche. tô dem lesten wart ze brand in dem vûre van eren êghenen vrunden in der stet, de hêt Mêwa. hir schach nit gûdes nâ.

Dr. Koppmann, der Herausgeber der Detmar-Chroniken, giebt an, dass diese Geschichte aus den Ann. Thorun. stamme: eine Überarbeitung finde sich bei Simon Grunau, Preuss. Chronik I. S. 580.

Bücheranzeigen.

The Attis of Caius Valerius Catullus by Grant Allen, B. A., formerly Postmaster of Merton College, Oxford. London, 1892. Published by David Nutt in the Strand.

Das Büchlein bringt den Originaltext des Catullischen Galliambus (Attis) mit einer metrischen englischen Übersetzung, die dem „grössten Gedichte der lateinischen Litteratur“ S. XV besser gerecht zu werden sucht, als die früheren. Die Hauptsache bilden zwei Exkurse, die den Attiskult, den Ursprung des Baumkultus und des Galliambus untersuchen. Die religionsphilosophische Anschauung des Verfassers ist bestrebt, zwischen seinen beiden Hauptgewährsmännern Frazer (Baumkultus) und Spencer (Ahnenkultus) so zu vermitteln, dass er annimmt, der Baum sei ursprünglich auf das Grab des verehrten Ahnen gepflanzt und so des Segens des Toten und zugleich der Verehrung der Lebenden teilhaftig geworden, eine geistreiche Idee, die mit reicher Kenntnis der folkloristischen Litteratur (namentlich der englischen) durchzuführen gesucht wird.

Berlin.

H. Diels.

Fr. Stolz, Die Urbevölkerung Tirols. Ein Beitrag zur Paläo-Ethnologie von Tirol. Zweite umgearb. Auflage. Innsbruck, Wagnersche Universitäts-Buchhandlung 1892. 121 SS. 8°.

Im Jahre 1886 erschien in dem „Boten für Tirol und Vorarlberg“ und gleichzeitig in einem Sonderabdrucke die Wiedergabe eines von Stolz in Innsbruck gehaltenen Vortrages über Tirols Urbevölkerung. Mannigfache Nachfragen haben

den Verfasser zu einer erneuten Ausgabe veranlasst: aus dem unscheinbaren Heftchen ist eine starke Abhandlung geworden, die ebenso wie die beigegebenen Anmerkungen auf mehr als den dreifachen Umfang angewachsen ist. Könnte auch manche Erörterung, die an belanglose Lokallitteratur anknüpft, ohne Schaden entbehrt werden, so wird man dem Verfasser doch für die allseitige Vertiefung seiner Aufgabe dankbar sein und manches eher noch eingehender und zugleich mit strengerer Kritik behandelt wünschen, um eine Art Urgeschichte des Landes bis zu der Zeit zu erhalten, wo es mit der römischen Eroberung in das helle Licht der Geschichte tritt.

So wenig wie heute ist jemals, soweit wir in die Vorzeit zurückschauen, das Land Tirol im Besitze eines Volkes gewesen. Von Urzeiten an haben nicht nur mehrere ganz unverwandte Nationalitäten sich in den Boden geteilt, auch giebt es wenig Gegenden Mitteleuropas, wo wir im Altertum schon eine so rasche Aufeinanderfolge verschiedener Stämme auf einem und demselben Grunde, den sie sich strittig machten, verfolgen können. Noch unklarer und verwickelter, aber auch reizvoller wird die Völkergeschichte Tirols dadurch, dass der älteste bekannte Bestand der Bevölkerung mehr als ein Rätsel über seine Herkunft, ja über sein wirkliches Bestehen aufgiebt. Gleich die Räten, die der weit über die Grenzen des Stammes hinausgehenden Provinz Raetia den Namen liehen, sind solch ein Rätsel. Müllenhoff ist es leider nicht mehr vergönnt gewesen, diesen Punkt seiner Altertumskunde näher auszuführen: er zählte die Räten zur vorarischen Urbevölkerung Europas. Waren sie überhaupt ein national ausgeprägter Volksstamm mit eigener Sprache? Unzweifelhaft einmal, doch lässt sich kaum eine sichere Thatsache aus der Überlieferung hierfür anführen. Ihre angebliche Verwandtschaft mit den Etruskern, an die das in ethnologischen Fragen nur zu oberflächlich urteilende Altertum glaubte, ist nach und nach immer zweifelhafter geworden. Dass Steubs Ortsnamenforschungen, die auf romanischem Gebiete noch zu seinen Lebzeiten so hart mitgenommen worden sind, auch auf rätischem Boden nichts Bleibendes erbracht haben, darf man jetzt wohl unverblümt aussprechen. Etrusker aber haben trotzdem in Südtirol ihre Stätten gehabt, wie die Funde der Inschriften in nordetruskischem Alphabet unzweifelhaft bezeugen. Ihrer einstigen Ausdehnung durch Ortsnamenforschung nachzugehen, der Stolz das Wort redet, verbietet indes unsere Unkenntnis der etruskischen Sprache, garnicht zu reden von der Erwägung, dass die etruskischen Ansiedlungen dieser Gegend sich kulturell in einem Urzustande befunden haben werden, der dauernde Erhaltung ihrer Namen mehr als zweifelhaft erscheinen lässt. Von einer etruskischen Bevölkerung in Nordtirol aber, die Stolz als möglich hinstellt, wäre auch dann völlig abzusehen, wenn die von Genthe ins Ungeheuerliche übertriebene Annahme eines direkten etruskischen Tauschhandels nach dem Norden sich nicht als der grosse Irrtum herausgestellt hätte, der sie thatsächlich ist. Ebensowenig kann ich mich der Ansicht von Stolz anschließen, dass die als Bewohner des Innthals genannten Breunen und Caenauern der alpinen Triumphalinschrift des Augustus mit Strabo für Illyrier zu halten sind. Die weite Ausdehnung des illyrischen Stammes der Veneter nach Nordwesten bis an den Bodensee, die neuerdings Pauli annimmt, ruht doch nur auf der zweifelhaften Grundlage von Namensklängen. Dass der Landschafts- und Volksname der Breunen in romanischer Form im sechsten Jahrhundert und noch später wieder auftaucht, ist mehr oder weniger eine gelehrte Auffrischung und zeugt in keiner Weise für eine längere Widerstandskraft ihrer Nationalität, die uns etwa berechtigen könnte, in diesen Gebieten auf illyrische Ortsnamen zu fahnden. Dann müsste man ja in Böhmen nach keltischen Ortsnamen Suche halten können. Dagegen

sind im Südosten durch das Pusterthal zweifellos illyrische Scharen eingezogen und die älteste nachweisbare Bevölkerungsschicht dieses Gebietes gewesen. Von dem Zuge der Kelten in die Ostalpen um die Wende des fünften Jahrhunderts scheint das Hochland von Tirol so gut wie unberührt geblieben zu sein. Doch hat später von Süden her aus dem Polande eine starke keltische Einwanderung in das südliche Tirol stattgefunden. Mit der römischen Einverleibung schliesst die dankenswerte Abhandlung, die auch darin von den Gepflogenheiten der klassischen Philologie sich vorteilhaft fernhält, dass sie den Ergebnissen der Anthropologie und der Grabfunde überall gebührende Rücksicht schenkt.

Berlin.

G. Kossinna.

Þrjár ritgjörðir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsteð, af Finni Jónssyni, Valtý Guðmundssyni og Boga Th. Melsteð. Kopenhagen 1892; 93 SS. 8°.

Am 13. November vorigen Jahres feierte Páll Melsteð in Reykjavík seinen 80. Geburtstag, ein Mann, der sich um seine Heimat vielfach verdient gemacht hat. Ein Sohn des gleichnamigen Amtmanns († am 3. Mai 1861), welcher in der politischen Geschichte Islands eine nicht unwichtige Rolle gespielt hatte, und ein älterer Bruder des Lektors Sigurður Melsteð an der Priesterschule in Reykjavík, hatte Páll zunächst die Rechtswissenschaft studiert, und auch teils als Sachwalter, teils als konstituierter Sysseľmann in der Praxis gewirkt. Daneben war er sowohl als Volksvertreter am Alþingi, als auch als Herausgeber oder Korrespondent verschiedener Zeitungen politisch thätig gewesen: mit besonderer Vorliebe gab er sich aber dem Studium der Geschichte hin, und auf diesem Gebiete erwarb er sich teils als Lehrer des Faches an der Lateinschule zu Reykjavík, teils aber auch als Verfasser mehrfacher populärer Werke sehr erhebliche Verdienste, deren jüngstes, eine „*Norðurlanda saga*“, erst kürzlich (1891) von der isländischen gelehrten Gesellschaft herausgegeben wurde. Aus Anlass dieses Jubelfestes haben nun drei ehemalige Schüler des Mannes ihm eine Sammelchrift gewidmet, von welcher wenigstens ein Teil in das Bereich dieser Zeitschrift fällt, und darum in ihr besprochen werden soll.

Die letzte der drei in dem Bändchen vereinigten Abhandlungen, die des Cand. mag. Bogi Melsteð, eines Neffen des Jubilars, handelt „Um alþingi“ (S. 56 bis 92), und kann hier nur kurz erwähnt werden. Der Verfasser, welcher erst vor kurzem ein recht brauchbares Lesebuch der neuesten isländischen Litteratur herausgegeben hat (*Sýnisbók íslenzkra bókmennta á 19 öld*: Kopenhagen 1891), schildert in diesem Aufsätze die Entstehung der isländischen Landsgemeinde, deren Verfassung in der freistaatlichen Zeit, sowie die Umgestaltung dieser Verfassung, wie sie kurz nach der Vereinigung des Landes mit Norwegen durch die *Járnsíða* und die *Jónsbók* erfolgte. Er schliesst sich dabei durchaus den Ansichten an, welche der treffliche Vilhjálmur Finsen verteidigt hatte, selbst in den Punkten, in welchen diese am schwächsten begründet sind, wie z. B. bezüglich der Zahl der Richter in den *Fjórðungsdómar*; aber seine Darstellung ist in seltenem Masse klar und durchsichtig, und darum zur ersten Einführung in den Gegenstand sehr empfehlenswert. Auf die bestehenden Differenzpunkte einzugehen, ist hier nicht am Orte, und überdies von mir anderwärts schon genugsam geschehen (vgl. Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Bd. 32 S. 331—56).

Hierher gehört dagegen die erste der drei Schriften, welche die Überschrift „Um galdra, seið, seiðmenn og vödur“ trägt, also von Zauberei und Wahrsagerei, sowie von denen handelt, welche solche Künste betreiben (S. 5—28). Verfasst ist sie von Dr. Finnur Jónsson, Professor der altnordischen Philologie in Kopenhagen, welcher uns, abgesehen von so manchen anderen tüchtigen Leistungen, neuerdings auch durch einen kurzen Abriss der isländischen Literaturgeschichte (*Ágrip af bókmenntasögu Íslands*; Reykjavík 1891 und 1892) und durch eine isländische Metrik (*Stutt íslensk bragfræði*; Kopenhagen 1892) erfreut hat. Der Verfasser geht aber aus von dem Glauben der alten Nordleute an die Fortdauer der Seelen nach dem Tode, und zwar als weit weiserer, mächtigerer und vollkommenerer Wesen, als dieses die Lebenden sind, also von einem Glauben, welcher sich in der verschiedensten Weise zu erkennen giebt, unter anderm aber auch in dem Bestreben, sich mit diesen Seelen in Verbindung zu setzen, um ihr Wissen und ihre Macht ausnutzen zu können; dazu haben aber die Zaubermittel und die Beschwörungen gedient, — eine Bemerkung, die gewiss nicht unrichtig, aber doch kaum erschöpfend ist, da nicht aller Zauber auf die Beihilfe überirdischer Mächte gebaut ist. Weiterhin werden die verschiedenen Ausdrücke zusammengestellt, mit welchen die Zauberei und die Leute, welche sie betreiben, bezeichnet werden. Wenn aber dabei nicht nur das Wort *galdr*, wie früher schon geschehen, von *gala*, d. h. singen abgeleitet wird, sondern auch *seiðr* und das Zeitwort *síða* auf dieselbe Grundbedeutung zurückgeführt werden will, so erscheint mir die letztere Ableitung doch etwas bedenklich, da Kenningar wie „sverða seiðr“, „Fjölnis seiðr“ auch dann vollkommen verständlich sind, wenn man *seiðr* im gewöhnlichen Sinne als Zauber nimmt. Trotz dieser Gleichstellung von *galdr* und *seiðr* unterscheidet der Verf. indessen doch verschiedene Arten von Zaubern, und zwar stellt er die *vödur* und *spámenn* dem *seiðfolk* gegenüber. Den Namen der *völva* leitet er, wie dies schon Joh. Fritzner (in der norwegischen *Historisk Tidsskr.* IV, S. 169, Anm. 2; 1877) und K. Müllenhoff (*Deutsche Altertumskunde*, V, S. 42; 1883) gethan hatten, von dem *völr*, d. h. Stab ab, also von dem Zauberstabe, *spágandr*, dessen sich die Wahrsagerinnen bedienten. Er sieht in der *völva* ursprünglich wesentlich eine „*spákona*“ oder Wahrsagerin, welcher die „*spáfor*“ und die „*útiseti*“ als Mittel diene um „at leita frétta“. Sie suchte nämlich die zumal zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten herumschweifenden Seelen aufzusuchen oder zu erwarten und mittels ihres Stabes und mündlicher Beschwörungen zum Beantworten ihrer Fragen zu bringen; diese Fragen bezogen sich aber theils auf die Zukunft oder auf die Vergangenheit, wie z. B. auf begangene Verbrechen, theils aber auch, wie wir wohl beifügen dürfen, obwohl der Verfasser dieser Möglichkeit nicht gedenkt, auf die Gegenwart, z. B. auf Dinge, die in weiter Entfernung vor sich gingen. Ein Beispiel der letzteren Art bietet die *Vatnsdæla*, Kap. 10, wo die Wahrsagerin dem Ingimund ansagt, dass ein silbernes Amulet aus seinem Beutel verschwunden sei. Nur ausnahmsweise wird diese Art der Wahrsagerei auch von Männern, *spámenn*, betrieben: über deren Betrieb durch von Ort zu Ort herumziehende Weiber giebt der Verf. aber eine Reihe sehr anschaulicher Belege. Doch kann ich bezüglich dieser wandernden Wahrsagerinnen ein Bedenken nicht unterdrücken. Der Verfasser will zwischen dem Auftreten der *vödur* in Norwegen und auf Island einen wesentlichen Unterschied finden, indem diese dort aus ihrer Kunst ein herumziehendes Gewerbe machten, während sie hier als ansässige Frauen ganz wie andere Weiber ihres Standes lebten, und er will diesen Unterschied daraus erklären, dass auf Island der alte heidnische Glaube weit früher als in Norwegen verfallen und einer mehr rationalistischen Richtung

gewichen sei. Mir will dagegen scheinen, dass der behauptete Unterschied gar nicht bestehe. Die Oddbjörg, von welcher die Glúma, Kap. 12, erzählt, zieht auf Island ganz ebenso als Wahrsagerin herum, wie die ungenannte Finnnin der Vatnsdæla, Kap. 10, die ebenfalls ungenannten völr der Nornagests p. und des Orms p. Stórolfssonar in der Flbk. I, S. 358 und 525 oder die Heiðr in der Örvarodds s. Kap. 3 in Norwegen, und ich begreife nicht, worin der Unterschied liegen soll, welchen der Verfasser zwischen deren Verhalten finden will. Das Auftreten ferner der Þorbjörg lítilvölva in Grönland, welches die Eiríks s. rauða, Kap. 4, schildert, ist ebenfalls ganz gleicher Art, und da Grönland von Island aus entdeckt und bevölkert wurde, liegt nicht der mindeste Grund vor, bei ihm mit dem Verfasser an norwegischen Einfluss zu denken. Überdies gehören von den herumziehenden völr in Norwegen drei völlig unhistorischen Sagen an, und finden sich umgekehrt auch hier ansässige und nicht wandernde Zaubrerinnen, bezüglich deren es genügen mag, auf die Königin Gunnhildr Özurardóttir zu verweisen, ganz abgesehen davon, dass sich kaum begreift, warum der herumziehende Betrieb der Wahrsagerei auf eine tiefere Religiosität des Volkes schliessen lassen sollte, als deren Betrieb durch ansässige Frauen in angesehener Stellung. — Zum „seiðr“ hinwiederum, meint der Verfasser, brauche man mindestens dreierlei Dinge, nämlich erstens einen Zaubersitz (seiðhjallr), zweitens unterstützende Sänger (raddlið), endlich drittens gewisse Lieder (kvæði, fræði), welche aber doch wohl von eben jenen Sängern vorzutragen waren, wie dieses zumal die Erzählung von der grönländischen Þorbjörg zeigt. Auch eines Stabes (seiðstafr) wird gedacht, sowie auch weiterer Zaubermittel (taufr), welche die Zauberin allenfalls in einem Beutel bei sich trug; über die Art ihres Gebrauches fehlt uns aber jede Kunde. Der seiðr diente aber nicht nur zur Erforschung geheimer Dinge, sondern auch zur Erzielung vielfacher anderer Erfolge, und zwar zumeist schädlicher, zuweilen indessen auch schützender und förderlicher Art. Die zauberkundigen Leute sind aber vielfach auch „eigi einhamir“, d. h. fähig, ihre Gestalt zu wechseln und in der von ihnen erborgten Gestalt weite Entfernungen zurückzulegen; die gandreif, d. h. der Ritt auf einem Stabe, schliesst sich an diese ihre Eigenschaft an. Übel angesehen waren übrigens zumeist die zauberkundigen Leute, und vielfach wurden sie bereits im Heidentume verfolgt, freilich zumeist wohl nur wegen des von ihnen gethanen Schadens; nur selten gaben sich tüchtige Leute mit zauberischen Künsten ab, und nur selten nahmen auch solche zu fremder Zauberkraft ihre Zuflucht. — Fragt man aber schliesslich, wie sich denn eigentlich die völr von den seiðmenn unterschieden, so fällt es schwer, eine richtige Antwort zu geben, und auch der Verfasser spricht sich über den Punkt nicht klar und bestimmt aus. Unsere Quellen selbst halten die Scheidung nicht streng fest. Die Hildr der Örvarodds s. wird als „völva ok seiðkona“ bezeichnet, und für ihre Verrichtung wird der Ausdruck „seiðr“ gebraucht. Die Þorbjörg lítilvölva heisst „spákona“; aber sie trägt „taufr“ in ihrem Beutel bei sich, sie sitzt während ihrer Weissagung auf dem „seiðhjallr“ und als „fremja seiðinn“ wird ihr Vorgehen dabei bezeichnet. Auch bei der wahrsagenden Finnnin in der Vatnsdæla ist von einem „efna seið eptir fornum sið“ die Rede. Die Þuníðr sundafyllir der Landnáma, II, Kap. 29 war eine völva, wie der Name ihres Sohnes Völu-Steinn zeigt; aber ihren Beinamen hatte sie daher erhalten, dass sie einmal während einer Hungersnot durch seiðr alle Sunde mit Fischen füllte u. dgl. m. Dennoch möchte auch ich die vom Verfasser angenommene Unterscheidung festhalten und ihr nur eine etwas bestimmtere Grundlage geben. Die völva und der spámaðr sind als solche lediglich mit der Wahrsagerei befasst, gleichviel ob diese von ihnen durch seiðr oder auf anderem Wege betrieben wird;

dagegen kann der *seiðr* zwar zur Wahrsagerei gebraucht werden, aber auch zu einer Menge ganz anderer und sehr verschiedener Zwecke. Dazu kommt, dass der Mensch, worauf ich schon vor langen Jahren aufmerksam gemacht habe (Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume II, S. 97—148), nach altheidnischem Glauben auf sehr verschiedenen Wegen die Befähigung zu übernatürlichen Leistungen, und zumal auch zur Weissagung erlangen konnte; sie konnte ihm vermöge seiner Abkunft von Göttern, Elben oder Riesen angeboren, oder ihm durch besondere Umstände bei seiner Geburt oder spätere Vorkommnisse ein für allemal zugewachsen sein oder endlich auf seinem geheimen Wissen und Können beruhen. Sehr häufig handelt es sich dabei nur um den Wechsel einer feineren und einer gröberen Anschauungsweise, wie denn z. B. der Glaube an die „hamfarir“ ursprünglich von der Annahme ausgeht, dass die menschliche Seele den schlafenden Leib verlassen und in angenommener Gestalt vorübergehend ein gesondertes Dasein führen könne, während daneben dann auch die andere Vorstellung auftaucht, dass der Gestaltenwechsel durch die Anlegung eines Wolfsgewandes (úlfrhamr), Federkleides (fjaðrhamr), Schwanenhemdes (álptarhamr) u. dergl. vermittelt wurde, oder wie die Wunderkräfte der Götter selbst von Snorri gelegentlich auf „galdr“ und „seiðr“ zurückgeführt werden, während doch ursprünglich sicherlich nur die höhere Natur des göttlichen Wesens als deren Ausgangspunkt betrachtet worden war. So mag denn auch die *völva* ursprünglich als ein höheres, mit der Gabe der Weissagung ausgestattetes Wesen gegolten haben, und diese höhere Begabung erst hinterher auf zauberisches Wesen und besondere Geheimkünste zurückgeführt worden sein.

Die zweite Abhandlung ferner, welche das „Fóstræðralag“ oder die Bundbrüderschaft behandelt (S. 29—55), hat Professor Dr. Valtýr Guðmundsson beigezeichnet, derselbe, dem wir bereits eine sehr tüchtige Arbeit über die Privatwohnungen auf Island verdanken (Privatboligen på Island i Sagatiden; Kopenhagen 1889). Der Verfasser schliesst sich gleich von vornherein der von M. Pappenheim aufgestellten Ansicht an, dass das *fóstræðralag* den Ausgangspunkt bilde für die Entstehung der Gilden in Dänemark und in Norwegen; da er jedoch auf die Begründung dieser Hypothese sich nicht einlässt, brauche ich auf diese hier nicht weiter einzugehen, zumal ich die ihr entgegenstehenden Bedenken schon anderwärts auseinandergesetzt habe (Kritische Vierteljahrsschrift Bd. 28, S. 341—53 und Bd. 31, S. 213—22). Dagegen veranlasst mich die gelegentliche Bemerkung des Verfassers (S. 46), dass ihm keine Angaben über eine Bundbrüderschaft bei andern Völkern als den Nordleuten bekannt seien, zu einer Richtigstellung. Jón Árnason, gegen welchen diese Bemerkung gerichtet ist, verweist in seiner *Historisk Indledning til den gamle og nye Islandske Rættegang*, S. 237, Anm. 159—60 bezüglich des Gebrauches, beim Abschlusse von Bündnissen Blut zu trinken, auf die Berichte des Giraldus Cambrensis über die Irländer, und die Angaben des Herodot, des Polydorus Virgil, und des Bodinus über die Skythen; wenn aber zwar hier die Eingehung einer Bundbrüderschaft im eigentlichen Sinne nicht vorliegen dürfte, so ist doch das Vorkommen einer Wahlbrüderschaft und Wahlschwesterschaft bei den Südslaven zweifellos, über welches Fr. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, S. 619—43 eingehenden Bescheid giebt. — Bezüglich des Namens der Verbindung (S. 35—39) unterscheidet der Verfasser eine doppelte Bedeutung desselben, indem „*fóstræðralag*“ teils die feierlich eingegangene Bundbrüderschaft bezeichne, teils aber auch das freundschaftliche Verhältnis, welches unter zusammen aufgewachsenen Leuten zu bestehen pflege; dabei soll die letztere Bedeutung die ursprüngliche gewesen sein, wogegen die erstere erst der christlichen Zeit angehören und überdies

wahrscheinlich auf Island beschränkt geblieben sein soll. Hier regen sich mir wieder Bedenken. Die Scheidung der beiden Bedeutungen zwar ist unzweifelhaft begründet; aber schon sie dürfte wohl etwas bestimmter gefasst sein. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass föstrbróðir, seltener föstri, zunächst nur den Pflegebruder bezeichnet, ganz wie föstrfaðir oder föstri den Pflegevater, föstrsonr oder föstri den Pflegesohn, föstrmóðir die Pflegemutter, föstrdóttir die Pflege-tochter und föstra eine der beiden letzteren, föstrsystir aber die Pflegegeschwester bedeutet, oder wie das Pflegeverhältnis selbst als föstr oder barnföstr bezeichnet wird; etymologisch ist die föstrmóðir als Amme (von dem Zeitwort föstra — fæda also füttern, säugen abgeleitet), und der föstrbróðir als Milchbruder aufzufassen, so dass also schon in der Geltung beider Ausdrücke für das blosse Pflegeverhältnis eine Erweiterung des ursprünglichsten Wortbegriffes zu erkennen ist. Bei dieser ersten Erweiterung ist aber die Sprache nicht stehen geblieben. Fritzner hat bereits aus der um das Jahr 1200 geschriebenen Clements saga (Postola sögur S. 136) einen Beleg dafür erbracht, dass man als „föstri“ allenfalls auch einen ganz Fremden ansprach, so dass also der Ausdruck ganz ebenso gebraucht werden konnte wie etwa fölagi, lagsmaðr, kumpánn, und bietet sich allenfalls als eine weitere Parallele dar, dass in der Grettla, Kap. 77. eine Hausmagd die Tochter des Hauses als „systir“ anspricht. Da liegt denn doch die Anwendung der gleichen Bezeichnung auf den Bundbruder noch viel näher; aber wenn damit zwar die Annahme begründet ist, dass die Übertragung derselben auf diesen eine spätere ist, so ist damit doch noch keineswegs festgestellt, ob diese Erweiterung des Sprachgebrauches eine gemeinnordische oder eine ausschliesslich isländische ist, noch auch ob sie schon vor oder erst nach dem Übergang der Nordleute zum Christentume sich vollzogen hat, und nach diesen beiden Seiten hin wollen mir die vom Verfasser angeführten Gründe nicht genügen. Allerdings ist richtig, dass der Ausdruck föstrbróðir als Bezeichnung eines Bundbruders in den über das 13. Jahrhundert hinaufreichenden Denkmälern sich nicht nachweisen lässt; aber abgesehen von einer Strophe des Þorbjörn hornklofi, in welcher der Rabe als „arnar eiðbróðir“, Bundbruder des Adlers bezeichnet wird, wird in ihnen auch nicht von eiðbræðr oder svarabræðr gesprochen, dieses wie jenes sehr einfach darum, weil sie eben keine Veranlassung hatten, der Bundbrüderschaft zu gedenken. Die Erwähnung von eiðbræðr in der Hákonar s. gamla, Kap. 58, von svarabræðr in der Knyttlinga, Kap. 21 und 100 und von eiðsvarar in den Skáldskaparm., Kap. 41, beweist nichts, da alle diese Quellen erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und von Isländern geschrieben sind. Dass in der Föstbræðra saga, und zwar nach der Hauksbók sowohl als nach der Flateyjarbók die Bezeichnungen föstrbróðir und svarabróðir wechseln, lässt eben nur erkennen, dass beide ganz gleichmässig für den Bundbruder gebraucht werden konnten, ohne irgendwelche weitere Schlüsse zuzulassen, und dass Saxo Grammaticus von „invicem conjurati“ spricht, zeigt eben auch höchstens, dass man zu seiner Zeit die Bezeichnung Eidbrüder in Dänemark kannte, gestattet aber noch keineswegs die Folgerung, dass sie dort die allein übliche war. Bleibt also nur die einzige Stelle der GþL. § 239 übrig, in welcher „eiðbræðr“ und „föstbræðr tveir fæddir upp saman, ok hafa drukkit báðir speina eina“ als gleichberechtigt nebeneinander gestellt werden; aber auch diese Stelle, an welcher es darauf ankam, die beiden Verhältnisse mit voller juristischer Schärfe auseinander zu halten, beweist nicht, dass nicht beide in der gewöhnlichen Rede unter einer Bezeichnung zusammengefasst werden konnten, vielmehr scheint der Umstand, dass zu „föstbræðr“ noch ein besonderer erklärender Zusatz nötig befunden wurde, gerade umgekehrt darauf hinzudeuten, dass diese Bezeichnung an und für sich eine

mehrdeutige war. Überdies ist jedenfalls nicht daran zu denken, dass die Gulating-slög, so wie sie uns vorliegen, aus der Zeit König Hákon's des Guten (935 bis 61) stammen, wie der Verfasser annimmt; deren gemischte Redaktionen können nicht vor dem Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden und auch deren ältere Redaktion kann kaum vor dem Anfange des 12. Jahrhunderts aufgezeichnet worden sein, also in längst christlicher Zeit, wie denn auch an der Spitze ihrer aller ein Kristindómsbálkr steht. Die Übertragung des Namens der Pflegebrüderschaft auf die Bundbrüderschaft möchte ich aber nicht, wie der Verfasser, daraus erklären, dass die letztere besonders oft unter Pflegebrüdern eingegangen worden sei, sondern vielmehr daraus, dass dieselbe sich nach dem Vorbilde der Pflegebrüderschaft ausgestaltet habe; die gleiche Behandlung beider Institute in den GpL scheint vielmehr zu beweisen, dass es unter Pflegebrüdern der künstlichen Eingehung eines Bundes gar nicht bedurfte. — Bezüglich der Verfassung und Bedeutung der Bundbrüderschaft (S. 39—46) lässt sich meines Erachtens nur sagen, dass die Rechte und Pflichten, welche diese den Verbundenen gewährte und auferlegte, im ganzen den aus der brüderlichen Verbindung sich ergebenden nachgeahmt waren; im einzelnen aber lässt sich die Bedeutung und der Umfang dieser Rechte und Pflichten kaum allgemein gültig feststellen. Schon das Pflegschaftsverhältnis selbst, welches doch vermutlich der Bundbrüderschaft als nächstes Vorbild diente, scheint nicht nur zu verschiedenen Zeiten in ziemlich verschiedenem Umfange wirksam gewesen zu sein, sondern auch durch den Eingehungsvertrag, auf welchem es beruhte, von Fall zu Fall eine verschiedene Ausprägung erlangt zu haben; dieselbe Vielgestaltigkeit macht sich aber auch bei der Bundbrüderschaft selbst wieder geltend, die ja ebenfalls künstlich eingegangen wurde, und darum durchaus von den Bedingungen des Eingehungsvertrages abhängig war. So wird unter den Bundbrüdern hin und wieder Gütergemeinschaft verabredet, und zwar theils zu gleichen Hälften, theils aber je nach Verhältnis des beiderseits Eingebrachten; anderemale legt dagegen der Vertrag nur die Verpflichtung auf, sich im Notfalle gegenseitig je nach dem Bedürfnisse des einen Bundbruders und der Leistungsfähigkeit des andern zu unterstützen, oder es wird gar nur ein gegenseitiges Erbrecht für den Fall des unbeerbten Todes verabredet. Ebenso konnte bei grosser Standesverschiedenheit die höhere Würde des einen Bundbruders diesem vorbehalten bleiben. Nicht minder konnte ausgemacht werden, dass der überlebende Bundbruder dem Vorhersterbenden sofort im Tode nachfolgen, oder sich selbst mit demselben begraben lassen solle: als selbstverständlich galt aber weder die eine noch die andere Verpflichtung. Dagegen scheint die Verpflichtung, gegenseitig für einander Rache zu nehmen, wenn der eine oder der andere der Verbundenen getötet werden würde, keiner besonderen Abrede bedürft zu haben; wohl aber konnte, in der christlichen Zeit wenigstens, auch ihr gegenüber ein beschränkender Vorbehalt gemacht werden. Aus dieser Vielgestaltigkeit des Verhältnisses erklärt sich denn auch, dass dasselbe in unseren Rechtsquellen so gut wie gar nicht erwähnt wird. Die oben angeführte Stelle der GpL ist die einzige, welche seiner gedenkt, und wenn sie den Eidbrüdern gleich den Milchbrüdern für den Todschlagsfall einen kleinen Wehrgeldsbezug für einander zuspricht, so darf dieser in Anbetracht seiner Geringfügigkeit doch wohl nur als ein Minimum verstanden werden. — Hinsichtlich der Eingehung der Bundbrüderschaft (S. 46—54) werden natürlich die drei bekannten Formalakte hervorgehoben, also der Gang unter den oder die Rasenstreifen, die Vermischung des Blutes und die Ableistung des Eidschwures. Die Bezeichnungen *eiðbræðr*, *svarabæðr*, *eiðsvarar* für die Bundbrüder, *sveriaz í bræðralag* für die Eingehung der Verbindung u. dgl. mehr scheinen in der Eides-

leistung das entscheidende Moment zu sehen; dennoch aber will der Verfasser dieses für die ältere Zeit vielmehr in der Blutmischung und in dem Gang unter den Rasenstreifen finden, welchen letzteren er, mit Pappenheim, als eine symbolische Zwillingsgeburt durch die mütterliche Erde auffasst. Daneben erkennt er indessen doch auch die Berechtigung jener anderen Deutung an, welche ich seinerzeit dem Gang unter den Rasenstreifen gegeben habe, wonach dieser lediglich ein Bestärkungsmittel des Eides gewesen sei, wie als solches sonst auch wohl die Eideshilfe bei der Eingehung der Bundbrüderschaft verwendet wurde, und er macht für diese Deutung geltend, dass wiederholt, sei es nun der Gang unter den Rasen oder die Vermischung des Blutes, ausdrücklich als Eid bezeichnet wird. Er glaubt dabei beide Deutungen durch die Annahme miteinander vereinigen zu können, dass die erstere die ältere und ursprüngliche, die letztere dagegen erst später aufgekommen sei, nachdem sich die frühere verwiseht gehabt habe; noch „í söguöldinni“, also doch wohl in der heidnischen Zeit, soll die neuere Deutung die ältere ersetzt haben, während dann hinterher nach dem Übertritte des Volkes zum Christentume der Rasengang und die Blutmischung als heidnischer Brauch weggefallen, und nur der Eid, jetzt allenfalls durch Eidhelfer verstärkt, übriggeblieben sei. Aber gegen diese Auffassung erheben sich mir zwei gewichtige Bedenken. In der *Laxdæla*, Kap. 18, wird der Gang unter den Rasenstreifen als ein Mittel gebraucht, um die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit einer Zeugenaussage festzustellen, und er wird dabei ausdrücklich als die im Heidentume übliche Form der *skírsla*, d. h. des Gottesurteils bezeichnet; in der *Vatnsdæla* aber, Kap. 33, wird er im Zusammenhange mit einem Vergleichsabschlusse angewendet, also doch wohl in der Art, dass durch ihn die Feierlichkeit eines „*jafnaðareidr*“ erhöht werden wollte, d. h. des eidlichen Versprechens, in gleichem Falle in gleicher Weise sich abfinden lassen zu wollen. Wie sich nun diese beiden Anwendungsarten mit der Deutung des Rasenganges als einer Wiedergeburt vereinigen lassen, hat der Verfasser ebensowenig zu erklären vermocht wie vor ihm Pappenheim, und doch muss die gleiche Förmlichkeit in allen Anwendungsfällen offenbar die gleiche Deutung finden. Sodann aber scheint sich auch die Hypothese des Verfassers mit dessen Ansichten über die Terminologie nicht vereinigen zu lassen. Die Bezeichnung der Bundbrüderschaft als *föstbræðralag* soll erst in der christlichen Zeit aufgekommen sein; als *eiftræðr* konnten aber die Bundbrüder doch erst von dem Zeitpunkte an bezeichnet werden, in welchem der Eid für die Eingehung des Verhältnisses die massgebende Bedeutung erlangt hatte, was ebenfalls erst in der christlichen Zeit der Fall gewesen sein soll. Wie bezeichnete man denn dann nach des Verfassers Meinung den Verband und die in ihm Stehenden während des Heidentums? Bei meiner Auffassung der Bezeichnung „*föstbræðralag*“ als einer ursprünglichen und des Rasenganges als einer blossen Zugehör zur Eidesleistung kann natürlich auch diese Schwierigkeit nicht auftauchen. — Endlich bezüglich der Zahl der Bundbrüder (S. 54 und 55) bemerkt der Verf. ganz richtig, dass deren zumeist nur zwei gewesen seien, nur seltener drei oder vier; aber er lässt auch die neun Bundbrüder der *Gull-póris saga* passieren und zieht selbst die *Jömsvinger* und die späteren Gilden zur Vergleichung heran. Da möchte ich nun zunächst der *Gull-póris saga* kein allzu grosses Gewicht beilegen, da sie gerade in Bezug auf ihre Bundbrüder grosse Unsicherheit verrät. Sie bespricht zunächst (Kap. 2 S. 45 meiner Ausgabe) eine Anzahl junger Leute, welche gemeinsame Spiele abhielten, und sagt von ihnen: „*var með þeim föstbræðralag mikit*“; dann erst wird berichtet (S. 46), wie diese „*IX. föstbræðr*“ „*svördust allir í föstbræðralag*“, und ist sich somit der Aufzeichner der Sage nicht klar darüber,

ob eigentlich das gemeinsame Aufwachsen der jugendlichen Nachbarn oder deren Eingehung eines formalen Bundes die Grundlage ihres Verhältnisses zu einander gebildet habe. Möglicherweise ist die letztere erst eine spätere Zuthat eines Überarbeiters der Sage, der mit dieser überhaupt sehr willkürlich geschaltet zu haben scheint; solchenfalls würde aber die ganz isoliert stehende Angabe nur sehr geringe Glaubwürdigkeit besitzen. Noch weniger geht es aber an, die Verbindung der Jómsvikinger oder die späteren Gilden mit der Bundbrüderschaft in einen Topf zu werfen. Nicht alle Genossenschaften, und selbst nicht alle eidlich eingegangenen Genossenschaften sind darum schon Bundbrüderschaften; oder soll auch die in der Sturlunga V, Kap. 14, S. 155 (ed. Guðbrandur Vigfússon) besprochene Mordbrennerbande ein fóstbræðralag heissen, weil ihre Mitglieder eidlich versprochen, jeden von ihnen zu rächen, welcher etwa erschlagen werden würde?

Meine Bedenken gegen einzelne Punkte in den vorliegenden Abhandlungen habe ich damit ausgesprochen; sie verschwinden vor dem vielen Anziehenden, welches diese enthalten, und für welches den Verfassern Anerkennung und Dank gebührt. Dem verdienten Jubilar aber, welchem sie gewidmet sind, mag zum Schlusse nicht minder der Dank ausgesprochen werden für die trefflichen Schüler, welche er herangezogen und zu solchen Leistungen ausgebildet hat!

München, den 27. Januar 1893.

K. Maurer.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache.

— — — Bearbeitet von Fr. Staub, L. Tobler und R. Schoch.

Frauenfeld, Verlag von J. Huber. 1891/92. 4°. Heft XX—XXIII.

Wir haben im ersten Bande unserer Zeitschrift, S. 211 f., von dem grossen schweizerdeutschen Wörterbuch Nachricht gegeben, das auf umfassende Sammlungen gegründet, woran Hunderte von deutschen Schweizern und Schweizerinnen sich beteiligten, unter den fleissigen Händen und der gelehrten und einsichtigen Fürsorge der Herren Staub, L. Tobler und Schoch stattlich heraufgewachsen ist. Es liegen wieder vier Hefte vor, welche den zweiten Band abschliessen und den dritten beginnen. Den Worten nach reichen dieselben von Hirte—huizgen, von ja—kurlig. Soviel ist ersichtlich, dass das Werk, das ursprünglich auf vier Bände berechnet war, jetzt acht füllen wird. Es hätte ja bei knapperer Anlage und bei der Beschränkung auf das rein sprachliche, so dass das Idiotikon nur die idiomatischen Wörter und die eigentümlichen schweizerischen Bedeutungen sonst bekannter oberdeutscher Worte verzeichnet hätte, der ursprüngliche Anschlag innegehalten werden und das Werk seinem Abschluss jetzt nahe sein können. Andererseits hat die Ansicht, dass in Dialektlexika auch Realien hineingehören und unter den Wortbezeichnungen die betreffenden älteren und jüngeren Sitten, Gebräuche u. s. w. erwähnt und gedrängt beschrieben werden sollen, gar manches für sich. Wenn die unterstützenden Kantone und der Bund für die bisherige breitere Bearbeitung des Materials die Mittel weiter gewähren, möchte Referent es daher bedauern, wenn das volkskundliche Element aus dem Werke beiseitigt würde. Abgesehen von der Ungleichheit der Fortsetzungen zu den ersten beiden Bänden, ist es doch zweifelhaft, ob die angelegten Sammlungen über das schweizerische Volksleben dann sobald benutzt würden und den Dienst jemals leisteten, welchen sie im Sinne der Sammler haben leisten sollen. Für das Lesen in dem Wörterbuche, was, wie ich hoffen will, nicht wenige thun werden (denn

zum blossen Nachschlagen sollten solche Arbeiten zu gut sein!) gewähren die ausgeführten, mit Fleisch und Blut genährten Artikel, ganz besondere Weideplätze, wie aus Schmellers Bayerischem Wörterbuch und aus dem Grimmschen Deutschen Wörterbuche, namentlich dessen fünftem (Hildebrandschen) Bande, recht viele wissen. Auch in den vorliegenden Heften giebt es eine ganze Reihe Artikel, die in solcher Art ausgeführt sind. Ich hebe hervor: Has, Hasle, heiss, Hose, Hus (Haus), Huet (Hut), Johannes, Jahr, Kuh, Kuchen, Kilt, kommen, König, Kind, Kappe. — Wir wünschen den Männern, welche Zeit und Kraft dem Schweizer Idiotikon hingegeben haben, jene Lust zur Ausdauer, welche die Wörterbuchsarbeit vor allem erfordert. Reichen Dank haben sie verdient.

K. Weinhold.

Indian Fairy Tales. Selected and edited by Joseph Jacobs, editor of „Folklore“. Illustrated by John D. Batten. London. David Nutt. 1892, S. XIV. 255.

Die neunundzwanzig hier aufgeführten Geschichten sind ein mixtum compositum von europäisch-indischen Stoffen und eigener Phantasie. In den auf S. 227 beginnenden Notes and References werden nach einer allgemeinen Einleitung von S. 236 an Fall für Fall die Quellen und die Parallelen dafür angegeben, sowie weitere Bemerkungen hinzugefügt. Soweit dabei Anlehnung an indische Texte stattfindet, so bei 1. 7. 13. 17. 20. 25. 29 an buddhistische Jātaka-Legenden, bei 5. 15 an das Pāñcatantram, bei 11 an den Kathasaritsāgara, bewegt sich die Darstellung wirklich leidlich sicher auf indischem Boden: bei den übrigen Erzählungen aber, die sich an Miss Stokes Indian Fairy tales (2. 8. 22), an Mrs. Frere Old Deccan Days (4. 27), an Mrs. Kingscote Tales of the sun (10. 18), an Steel-Temple Wide-awake stories (3. 9. 16. 19. 21), an Campbell South folk-tales (6), Knowles folktales of Kashmir (12. 14. 24. 26. 28) und Dames Baluchi Tales (23) anschliessen, liegt zwar auch indisches Gepräge und Colorit vor, aber die Stoffe sind mit europäischen Anschauungen so untermischt, dass der Titel Indian fairy-tales dafür nur cum grano salis zutrifft. Durch den Einfluss der indischen Ayah's (Zofen, Kindermädchen) werden den englischen Kindern, besonders den Mädchen, allerhand indische Vorstellungen zugeführt: dieselben vermischen sich indessen bei diesen bald mit den eigenen Bildungselementen zu einem nicht mehr recht scheidbaren Ganzen, wozu die eigene Phantasie dann noch hinzutritt, so dass ein schier unlosbares Quodlibet entsteht, und zwar um so unlösbarer, als ja doch auf diesem Gebiete schon von alter Zeit her Indien und die westlich davon liegenden Länder in einem steten Austausch von Geben und Nehmen (der Autor hält im Vorwort irrigerweise Indien allein für den gebenden Teil, gestanden haben, wozu noch hinzutritt, dass manche dieser Märchen und Sagen gar noch als missverstandene Reste alter, den indogermanischen Völkern gemeinsamer natursymbolischer Mythendichtung anzusehen sind. Nur lokale Sammlungen, wie die von Campbell, Knowles und Dames bieten hier wenigstens einige Garantien, ob schon sich die Mythen bekanntlich häufig genug auch auf ganz ungeeignetem fremdem Boden lokalisiert haben. In einem Wirrwarr von Fremd und Eigen, Neu und Alt ist kein roter Faden mehr zu finden, wenn nun dazu auch gar noch die dichtende Phantasie des Erzählers selbst sich gesellt. Als eine Quelle für Indian fairy tales, oder für Indian folklore ist somit das vorliegende Buch in keiner Weise zu betrachten und zu verwerten. Der Autor selbst erhebt ja wohl in der

That auch keinen Anspruch der Art, obwohl der Ton seines Vorworts und seiner Noten hier und da darauf hinführen möchte. Vielmehr hat er es wohl nur darauf abgesehen, ein unterhaltendes Büchlein für English children zu schreiben. Dafür spricht ja auch die Beigabe der Illustrationen, die ihrerseits zum teil ebenso bizarr und grotesk, aber zugleich ebensowenig echt Indian, sondern ein Gemisch von Indisch-Europäisch sind, wie die Erzählungen selbst.

Bei dem riesigen Reichtum der indischen Litteratur an Märchen- und Erzählungstexten jeder Art hätte der Verfasser vielleicht doch auch für den Unterhaltungszweck besser gethan, wenn er sich an ein solches Originalwerk angelehnt hätte. Aus dem grossen Kashmirschen „Meer der Erzählungsströme“ hätte er wahrlich, bei aller Rücksicht auf die „children“, doch mehr als nur eine Geschichte entlehnen können. Ein gewisser Hauch von Poesie und naiver Gläubigkeit ist über dieselben denn doch meist ganz anders ausgegossen, als ihm dies bei seiner wesentlich reflektierend verfahrenen Kombination glücken konnte. Bizarrr genug, um indisch zu sein, sind die Geschichten ja allerdings, so z. B. das Märchen von den sieben Paar Augen, welche sieben Königinnen, der neuen Favoritin zu Liebe, ausgerissen werden, und dann jahrelang am Halse von deren Mutter, einer alten Hexe, als Halsband dienen, bis der junge Sohn der einen jener sieben Königinnen dem Spuk ein Ende macht und die Augen ihren früheren Eigentümerinnen zurückgibt, wobei, da mittlerweile eines derselben abhanden gekommen ist, seine eigene Mutter einäugig bleibt, da sie ja ihn als Auge habe (S. 121). Nach S. 240 findet sich übrigens hierzu eine Parallele in einer sicilianischen Geschichte. Die Noten enthalten überhaupt manche dankenswerte Angabe. Und da sich auch das Büchlein selbst gefällig liest, und die Illustrationen Humor und Geschmack zeigen, so mag es immerhin als eine ganz dankenswerte Lektüre gelten. Nur als „source“ für Indian fairy tales möchten wir es nicht angesehen wissen.

Berlin.

A. W.

Aus dem Sagenschatz der Harzlande von Friedrich Günther. Mit vielen Textbildern von G. Mittag. Hannover-Linden und Leipzig. Verlag von Manz & Lange, 1893 (1892). S. XII. 260. 8°.

Die Absicht des Verfassers dieses Buches war nicht, eine neue Sammlung aus dem Volksmund unmittelbar stammender Sagen zu geben, sondern eine Auswahl aus dem reichen, in älteren und neueren Büchern gedruckten Schatz der Sagen aus dem ganzen Harzgebiete. Er will dabei hauptsächlich der Schule dienen, indem er dem Lehrer für den Unterricht in der Heimatskunde Stoff bietet, dann aber auch ein Hausbuch liefern, in welchem die besten und schönsten Überlieferungen aus der Vorzeit in einfacher und verständlicher Sprache zu finden sein sollen. Nach diesen Gesichtspunkten ist die Auswahl getroffen, welche die Sagen in einer geographischen Anordnung bringt, die, von Goslar ausgehend, dem Oberharz zuerst folgt, dann am Südharz hingeht, über das Mannsfeldische nach dem Ostharz und seinen Vorlanden sich lenkt, und über Ilsenburg und Harzburg den Brocken zum Schluss erreicht. Zu jeder Sage ist in dem Anhang der Quellenachweis und nicht selten eine Anmerkung gegeben. Das Vorwort enthält eine Übersicht über die Litteratur der Harzsagen. Wenn das Buch auch davon absieht, für die Sagenkunde neues zu liefern, so können wir es doch als eine sorgsame

Arbeit loben, der wir wünschen, dass sie die gute Absicht des Herrn Verfassers erfülle.

Weniger Geschmack können wir den in Holzschnitt wiedergegebenen Federzeichnungen des Herrn Mittag abgewinnen. K. W.

Le Folklore du Poitou par Léon Pineau. Avec notes et index. Paris, E. Leroux. 1892. S. XI. 547. 12°.

Professor L. Pineau in Tours hat seinen Contes populaires du Poitou (Paris 1891; vgl. unsere Zeitschrift I. 454) sehr bald eine reichere Sammlung folgen lassen, die sich nicht bloss auf Sagen und Märchen beschränkt. Das gleich dem vorigen zu der Collection de Contes et Chansons populaires gehörige Buch enthält I. Contes et Légendes, II. Chansons (S. 207—456), III. Berceuses. Jeux et formulettes. Devinettes. Traditions et Coutumes. Prières populaires (Segen). Dictions sur le temps. Miettes de folklore. Die dritte Abteilung bietet Anfänge zu Sammlungen, die der Herr Herausgeber wahrscheinlich fortsetzen wird. Überall trifft der Leser auf gute Bekannte aus dem weiten Gebiete der Volksüberlieferung. Prof. Pineau hat verweisende Anmerkungen beigegeben, aber nicht in ausreichendem Masse und ohne Konsequenz. Viele Stücke sind ohne jede Note geblieben, selbst wenn sie Varianten zu den Contes populaires de Poitou waren, z. B. S. 139 du domestique qui a mangé son maître, wo auf Le grand Louis (Contes S. 160 ff.) zu verweisen war. Auch bei den Chansons d'amour et de mariage hätte bemerkt werden sollen, dass die Motive von Nr. 27 und 33 die gleichen sind.

Ich will nur einiges anmerken. Jean sans peur (S. 128) entspricht dem Grimmschen Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen. Le conte de Lansquenet (S. 125) ist ein bekannter Landsknechtswank; der Landsknecht ist zu einem pfiffigen Knaben Lansquenet mit Namen geworden, der mit dem kleinen Saint Jean wandert und dessen Sehnsucht nach dem Paradiese garnicht teilt, ihm auch nicht folgt, als S. Jean endlich ins Paradies geht und ihn auffordert, mitzugehen. Aber nach der Trennung geht es dem kleinen Lansquenet schlecht und er klopft nun an das Himmelsthor. S. Jean will ihn jetzt nicht einlassen; da wirft der Schlaupkopf seine Mütze durch die Thürspalte, springt nach und bleibt auf seiner Mütze sitzen. So ist er im Himmel geblieben.

Les danseurs maudits, in zwei Varianten, S. 160 ff., erinnert an die aus Thüringen und Sachsen erzählte Geschichte von der Strafe solcher, die zu heiliger Zeit auf dem Kirchhofe tanzten; Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 282 (mit Anmerkung).

Bemerkenswert ist Le meneur de Loups (S. 121). Ein Fährmann muss in der Nacht einen Mann mit dreissig Wölfen übersetzen. Als Fährlohn erhält er ein Dreifrankstück, das sich aber zu Hause als ein Eichenblatt erweist. In unsern deutschen Sagen vom Auszug der Zwerge oder der Überfahrt der Geister wird umgekehrt das Baumlaub zu Gold.

Unter den Liedern giebt es viel hübsche und lustige. In den Pastourellen ist der alte Charakter dieser Gattung bewahrt.

Zu den Devinettes will ich bemerken, dass die unanständige Einkleidung einer Anzahl derselben anderwärts Parallelen findet: eine bretonische enthält der erste Band der Kryptadia (bei ihnen ist auch das Lösungswort unanständig). Ältere deutsche finden sich in einer weimarischen Handschrift (daraus eine Auswahl in

Kellers Altdeutschen Erzählungen, S. 482 f., und im Weimarschen Jahrbuch von Hoffmann und Schade, V, 329—356, herausgegeben von R. Köhler, vgl. auch das Verzeichnis in Kellers Fastnachtspielen, S. 1458 ff., und in einer dem Wiener Antiquar Kuppitsch einst gehörigen Handschrift, vgl. Mone Anzeiger VIII, 318 f. Das 15. und 16. Jahrhundert erfreuten sich an solchen Dingen, und unter dem Volke lebte manches fort, vgl. nur unsere Zeitschrift III, 75 ff. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland 1, 127 ff. Am Urquell II, 15 f. III, 33.

K. Weinhold.

Contributions au Folklore de la Belgique par Alfred Harou. (Collection internationale de la Tradition. vol. IX). Paris, Emile Lechevalier. 1892. S. XII. 90. 18°.

Das neunte Bändchen der von den Herren E. Blémont und Henry Carnoy in Paris herausgegebenen Collection internationale, einer Beigabe zur Zeitschrift La Tradition, enthält Beiträge zur belgischen Volkskunde, von Herrn Alfred Harou in Namur aus gedruckten Quellen gesammelt. Das im Holzschnitt ausgeführte Bild des Verfassers ist beigegeben. Das Büchlein besteht aus neun an Umfang ungleichen Kapiteln: Wallfahrten und Prozessionen; Volksfeste, militärische Aufzüge an Heiligtagen (Marches); Feste der Vorzeit; wunderbare Fussstapfen; verborgene Schätze; die goldene Ziege (la gatte d'or); Zwerge und Elben (les nutons, sotays etc.); Burgen, Denkmäler, Ruinen, Teufelsbauten. Das flämische wie das wallonische Belgien sind vertreten. Die Sammlung kann als Ergänzung zu dem aus lebendigen Quellen geschöpften Folklore Wallon par Eug. Monseur (Bruxelles 1892) und dem Questionnaire de Folklore publié par la société du Folklore Wallon (Liège 1890/91) betrachtet werden, die wir in unserer Zeitschrift I, 454. II, 329 besprochen haben.

K. W.

Weihnachtspiele, herausgegeben von August Hofer (19. Jahresbericht des niederösterreichischen Landes-Lehrerseminars in Wiener-Neustadt). Wiener-Neustadt 1892 (Verlag des Seminars). S. 54 8°.

Herr Prof. A. Hofer hatte im 17. Jahresbericht des Wiener-Neustädter Lehrerseminars eine Sammlung von Weihnachtliedern aus Niederösterreich veröffentlicht, der er nun eine Sammlung von Weihnachtspielen folgen lässt, die grösstenteils in Waidhofen a. d. Ybbs aufgezeichnet wurden. Es sind 1 Adventspiel, 16 Hirtenspiele, 2 Herbergspiele (Joseph und Marie suchen Herberge in Bethlehem) und 8 Dreikönigspiele. Der Herausgeber, dem wir für seine Gabe Dank wissen, weist selbst auf die sehr nahe Berührung der Spiele mit den Liedern hin, da manche Spiele nur Wechselgesänge sind, ja nicht einmal das, sondern nur an einige Personen verteilte, hinter einander gesungene Strophen (No. 20). Diese einfachsten religiösen Volksspiele stehen in ihrer unbeholfenen Kindlichkeit ganz nahe den ältesten weltlichen Versuchen zu dramatischer Darstellung, welche wir unter den Fastnachtspielen finden. — Seitdem ich die Aufmerksamkeit der Freunde volkstümlicher Poesie auf die Weihnachtspiele und Lieder gelenkt habe (1853), sind

vierzig Jahre verflossen und der in den verschiedensten deutschen Ländern zusammengetragene Stoff ist sehr angewachsen. Unter denen, die dazu geholfen, seien nur K. J. Schröer, August Hartmann, Wilhelm Pailler im besondern genannt. Wir begegnen ganz wie in dem weltlichen Liederschatz, auch diesen geistlichen Volksliedern, sowie den Advent-, Christkind- und Dreikönigsspielen in den verschiedensten deutschen Landen. Sie waren unseres Volkes Gemeingut, das jetzt freilich in manchen Gegenden verworfen und vergessen ist, nicht am wenigsten durch die Schuld der Polizeigewalt, welche alte Volkssitten von gutem Inhalt und tieferinnerlicher Poesie unterdrückt hat, weil sie die gern und willig dabei gegebenen Geschenke als verbotene Bettelgaben ansieht. K Weinhold.

Eulennamen. Ein kleiner Beitrag zur deutschen Kultur- und Sittengeschichte.

Von Franz Branky. Separatabdruck aus Mitteilungen des ornithologischen Vereins in Wien „Die Schwalbe“. XVI. Jahrg. Verlag des Verfassers. (1892.) S. 35. 8°.

Die kleine Schrift, die aus einer wenig verbreiteten Zeitschrift abgedruckt ist, zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste einleitende handelt über die Eule im allgemeinen, bespricht die Übertragung des Vogelnamens auf Personen, die zur Vergleichung mit der Eule anregten, sowie die künstlerischen und gewerblichen Nachbildungen des interessanten Vogels, endlich die Eule im Aberglauben. Der zweite bringt die volkstümlichen Namen der einzelnen Eulenarten, meist aus deutschen Mundarten. Zu der Ausführung über die Nachbildungen der Eule liesse sich viel nachtragen. Ich erinnere hier nur an antike, mit Athene-Minerva zusammenhängende Nachformungen und an die kleinen Bronzeeulen der japanischen Fabriken. Die Eule auf einem aufgeschlagenen Buche sitzend, dessen Blätter die eine Krallen festhält, ist eine verbreitete moderne Darstellung. Meinem Vater stach sie ein Graveur in Leipzig 1815, als er dort studierte, in sein Petschaft. Bekannt ist die schöne Eule auf dem Buche von dem Berliner Bildhauer Schiffelmann.

K. W.

Živaja Starina, periodičeskoe izdanje otdelenija etnografii Imp. Russkago Geograf. Obščestva pod redakcieju V. J. Lamanskago. Zweiter Jahrgang. Heft 1 bis 3; 152, 168 und 170 S. gr. 8°. Petersburg 1892.

Während im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift für Volkskunde in Russland die asiatischen Völker und Länder besonders berücksichtigt worden waren, tritt im zweiten das grossrussische Volkstum und seine Erforschung in den Vordergrund. So ist die wichtigste und umfangreichste der Abhandlungen von Prof. A. J. Sobolevskij, der Begrenzung und lautlichen wie morphologischen Charakteristik russischer Mundarten auf Grund aller erreichbaren gedruckten Angaben gewidmet; dieser sehr interessante Beitrag für die Slavistik umfasst bisher (I, S. 1 bis 24) die südgrossrussischen, (II, 1—26) die nordgrossrussischen und (III, 3 bis 30) die weissrussischen Mundarten. Die eingehende Schilderung eines „Bärenwinkels“, des Bezirkes Troičina im nordrussischen Gouvernement Vologda, seiner

Einwohner, ihres Lebens, ihrer Sitten, Aberglauben und Überlieferungen, ihrer Beschäftigung, Ernährung und Gesundheit, ihres Familien- und religiösen Lebens, der Hochzeitsbräuche u. s. w. liefert A. Šustikov (II, 71—91 und III, 106—138). Aus dem übrigen Material, Abdruck von Liedern u. dgl., heben wir noch hervor den Vortrag von F. Isiomín über Klagelieder nach Aufzeichnungen aus den Gouvernements Olonec und Archangelsk, Jak. Světlovs Aufsatz über den Dialekt von Kargopol (Gouvernement Olonec) mit lexikalischen Beiträgen und V. Moškovs über das sogenannte Auerspiel.

Die nichtrussischen Slaven sind vertreten, ausser in einer Sammlung bulgarischer Märchen und Lieder aus der Gegend von Prilép, namentlich in der interessanten Korrespondenz des nachmals berühmten Slavisten Sreznevskij: sie umfasst die Reisebriefe, welche Sr. an seine Mutter gerichtet hat, als er 1839 bis 1842 im Auslande, Berlin, Breslau, Prag u. s. w. weilte und mit den Vertretern der slavischen Renaissance unter Böhmen, Lausitzer, Serben u. a. lebhafte Beziehungen unterhielt: im ungezwungensten Tone werden die persönlichen Eindrücke des angehenden Slavisten geschildert. S. Bobëv theilt aus seiner reichhaltigen Sammlung von Rechtsbräuchen unter den Bulgaren das Kapitel über Wahlbruderschaft und Wahlschwesterschaft mit, die daran sich knüpfenden Ceremonien, rechtlichen Folgen u. s. w.

Nichtslavischen Völkern sind gewidmet die Übersetzung eines ostjakischen Heldenliedes durch S. Patkanov (die Kämpfe der Helden von Ender) und die eingehende Schilderung der Hochzeitsbräuche und Lieder bei den Mordvinen durch M. E. Evsejev, einen mordvinischen Volkslehrer, der zahlreiche Texte im Original und in der Übersetzung mittheilt.

Ausserdem enthalten die Hefte bibliographische Besprechungen (Bericht von Dr. J. Polívka über böhmische Ethnographie von 1880—1890 u. a.) sowie kleine Mittheilungen aller Art. Wir wiederholen den Wunsch einer durchgehenden Nummerierung der Hefte, damit das Citiren erleichtert werde. A. Brückner.

Český Lid. Sborník venovaný studiu lidu českého v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a na Slovensku. Redaktoři Dr. L. Niederle, Dr. Č. Zíbrt. Band I (Prag 1892), Heft 3—6 (S. 221—643); Band II, Heft 1 (S. 1 bis 104).

Die junge Zeitschrift für böhmische Volkskunde entwickelt sich kräftig; bestimmt für weite Verbreitung bringt sie in jedem Hefte zahlreiche Beiträge, freilich in kleinen Dosen, um das Interesse der Leser rege zu erhalten; saubere Holzschnitte schmücken einzelne Artikel: durch Aufstellung von Fragenschemata (über Festbräuche u. dgl.) und Abdruck des eingehenden Materials wird eine rege Wechselbeziehung zwischen Redaktion und Leserkreis eingeleitet: der bibliographische Theil ist zwar in erster Reihe böhmischen Publikationen gewidmet, doch werden auch ausländische Werke und Zeitschriften berücksichtigt. Aus der Masse der Artikel heben wir hier hervor die eingehende Schilderung der Nixen, des Wassermannes nach der böhmischen Volksüberlieferung durch Jos. Košťál; sie stimmt in allen Einzelheiten mit der deutschen überein und giebt einen interessanten Beleg ab für das Wandern des Glaubens. F. Bartoš, der unermüdliche Sammler alles Volksthümlichen in Sprache, Lied und Brauch der Mährer, liefert mehrere dresbezügliche Beiträge: über das Schrätzel; über wirtschaftlichen Brauch und Glauben;

über das Wochenbett. J. Koula, J. Klvaňa, R. Tyršová, F. V. Vykoukal u. a. stellen dar die Volkstrachten, Stickmuster, Bemalung der Gerätschaften, Einrichtung und Inneres der Bauernhäuser, die Gerichte der Bauernküche u. dgl. m., namentlich bei Slovaken und Mähren. Böhmisches Lieder und Tänze teilen mit Vycpálek und Hruška; Hostinský handelt über das Volkslied im allgemeinen. Zur vergleichenden Sagenkunde gehört der Aufsatz von V. Tille „Volkssagen vom Herrscher und seiner Berufung vom eisernen Tische“: die Sage von Premysl wird eingehend durch alle Wandlungen verfolgt, die sie in den verschiedenen Aufzeichnungen erfahren hat, ihre Elemente werden bestimmt, die Frage nach dem Sinn des Mythos angeregt. Wir bemerken hierzu, dass die ähnliche Sage von einem König Stephan als keine neue Version gelten darf, sondern bloss als die Premyslsage mit anderem Namen; dann dass die Erweiterungen der späteren Überlieferung nicht als volkstümlich zu betrachten sind; endlich dass mythische Beziehungen vergebens gesucht, eine Vervollständigung aus moderner Überlieferung vergebens angestrebt wird. Sehr reichhaltig ist das Material über Volksbrauch, bisher auf die Zeit von Weihnachten bis Ostern sich erstreckend, besonders was die dramatischen Volksspiele im Fasching betrifft, das Dorotheenspiel u. a., zu denen auch noch die bis 1835 in der Gegend von Vysoké am Riesengebirge aufgeführte Komödie von der Tochter des englischen Königs Franziska und dem Sohne des Londoner Kaufmannes Hans, der sie aus der Sklaverei rettet, gezählt werden darf, die im Original mitgeteilt wird. Anderes, Angaben über Dialekte und deren Wortschatz, Beiträge zur älteren Volkskunde, z. B. das Blutzugnis des Toten gegen die Mörder, Einsetzung von Grenzzeichen, ein handschriftliches Cancionad von 1737 u. s. w. müssen wir hier übergehen. Aus dem bibliographischen Teil sei die vollständige Übersicht des böhmischen folkloristischen Materials bis 1890 von Ferd. Pátek und die Darstellung des lausitzerböhischen durch A. Černý besonders genannt. Auf den archäologischen Teil der Zeitschrift, wie er in Abhandlungen und Kritiken durch Matiegka, Niederle, Čermak u. a. vertreten ist, haben wir hier nicht einzugehen.

Grössere Abhandlungen giebt die Redaktion des *Český Lid* in einer besonderen Bibliothek heraus (*Knihovna Českého Lidu*), von der bisher erschienen sind: Heft 1 Das Schrätzel in der altböhmischen Volksüberlieferung, von Dr. Č. Zíbrt; Heft 2 Mährische Hochzeit, beschrieben von Fr. Bartoš, eine erschöpfende Darstellung der bezüglichen Bräuche; Heft 3 wird Beiträge zur böhmischen Volksetymologie von Jos. Černý enthalten.

Noch erwähnen wir, dass von dem Werke „Geschichte der Trachten in den böhmischen Ländern“ (*Dejiny kroje v zemích českých*) Heft 2 und 3 erschienen sind, vgl. Zeitschrift f. Volksk. 1891, S. 457; dadurch ist der erste Teil (Geschichte der Tracht von den ältesten Zeiten bis zu den Hussitenkämpfen von Dr. Č. Zíbrt) abgeschlossen und liegt nunmehr als stattlicher Band von 457 S. Lex.-Oct. mit 235 Illustrationen vor. Die ausserordentliche Belesenheit des Verfassers, die Heranziehung aller erreichbaren Quellen, ihr sorgliches Prüfen und Sichten, das diese Arbeit wie die übrigen des unermüdblichen Verfassers auszeichnet, erheben dieselbe zur Höhe der ausländischen Publikationen der Art; andere slavische Literaturen können eine so tief eindringende und umfassende Arbeit auf diesem Gebiete vorläufig nicht aufweisen.

A. Brückner.

Wisla. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny 1891. 1892. (Bd. V. Heft 4, S. 731—950, und Bd. VI, Heft 1—3, S. 1—700).

Bei früherer Besprechung, Zeitschrift 1892, S. 93 f., haben wir bereits Wert und Bedeutung dieser Quartalschrift für polnische Volkskunde hervorgehoben: auf gleicher Höhe erhält sich ihre Fortsetzung, aus deren reichem Inhalte wir hier nur einiges nennen können. Das Studium von Br. Grabowski über Sagen von ehelichen Verbindungen Nächstverwandter geht von der Oedipussage aus, weist deren mythische Ausdeutung zurück und verfolgt den Stoff durch alle Litteraturen: die Fortsetzung wird Ehen zwischen Tochter und Vater und Bruder und Schwester behandeln. E. Majewski schildert in einer erschöpfenden Monographie die Rolle der Schlange in Sprache, Aberglauben und Phantasie des polnischen Volkes und fasst den Ertrag von vielen hunderten von Mitteilungen in einem übersichtlichen Resumee zusammen. J. Franko weist den Zusammenhang polnischer und russischer Volksschwänke vom Krieg der Juden, die Felder blühenden Haidekornes für Wasser halten, u. a. mit Geschichten von den sieben Schwaben, mit dem Berichte von Paulus Diaconus über die Niederlage der Heruler und dem biblischen über die Pharaos nach. Die hier begonnene ethnographische Studie über Kassuben und Kociewier von Dr. Nadmorski ist jetzt, erweitert und fortgesetzt, als besonderes Buch erschienen (Posen, 1892, S. 130); M. Töppens Aberglauben aus Masuren wird in einer Übersetzung mitgeteilt; anziehende ethnographische Bilder liefert der verdiente Archäologe Z. Glogier („Am Ufer der Biebrza“ und „Ein Weichselausflug“), W. Ronisz („Dorf Dreglin im Sierpeer Kreis“), Br. Grabowski („Slovaken und Hannaken in Südmähren“ nach dem Werke von J. Herben) u. a. St. Ciszewski stellt zum ersten Male auf diesem Gebiete in einem sehr eingehenden Bericht die serbokroatische Folkloristik, von Vuk bis auf unsere Tage, zusammen. Stoff zur Geschichte des Volkstheaters (Krippen- und Herodesspiele u. a.), zum Volksliede (Krakowiaken u. a.), zu Volksbräuchen (Oster- u. Erntebräuche u. a.) liefern Z. Wasilewski, S. Udziela, W. Matlakowski u. a.; über das Fortleben der Märchen von 1001 Nacht im Munde des polnischen Volkes handelt St. Ciszewski. Die stattliche Rubrik „Erforschungen“ bringt Beantwortungen der von der Redaktion aufgestellten Frage-schemata, die sich auf Volksmedizin, Wohnhaus, Johannisfeuer, Bilderschrift, Dialektische Eigenheiten u. s. w. erstrecken. Ausserdem reichhaltige bibliographische und kritische Übersichten.

Grössere zusammenhängende Arbeiten werden in einer besonderen „Biblioteka Wisły“ veröffentlicht, von der bisher 9 Bändchen erschienen sind, darunter: das Weib im Volksliede (von K. Skrzyńska), Medizin und Heilaberglauben des polnischen Volkes (von Dr. M. Udziela); Sagen und Lieder aus den Beskiden (von R. Zawiliński), aus den Gegenden von Przasnysz (St. Chełchowski); Dorf Rudawa bei Krakau (von St. Polaczek) u. a. A. Brückner.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 25. November 1892. Herr Dr. M. Friedländer sprach über das Studentenlied mit Hinweisen auf das Volkslied, gab dessen Geschichte vom Erzpöeten an bis heute, charakterisierte die einzelnen Jahrhunderte und einzelne Lieder, hob den Beitrag von Dichtern und Musikern (meist Dilettanten) hervor, sowie die Umwandlung, bezw. das Fortleben einzelner Melodien. Treffliche Gesangsvorträge erläuterten die interessante Darstellung.

Freitag, den 17. Dezember. Herr Dr. U. Jahn erstattete Bericht über ältere Trachten, Schmucksachen, Geräte, die er auf einer durch Deutschland im Sommer und Herbst 1892 unternommenen Reise erworben hatte, indem er zugleich die schönsten Stücke der Sammlung, namentlich Kerbschnitzereien, Tier- und Menschenmasken, dörflicher Faschingsumzüge u. dgl. m. ausstellte und erläuterte; an den Vortrag schloss sich eine Debatte an. — Hierauf wurde der Gesamtvorstand des Vereins von 1892 durch Akklamation für 1893 wiedergewählt; die Mitglieder desselben nahmen sämtlich die Wiederwahl an.

Freitag, den 20. Januar 1893. Herr Syndikus Minden legte sogenannte Wimpeln vor, wie sie bei der Geburt eines jüdischen Knaben für die Thorarollen gestiftet wurden, die aus dem Ende des 17. Jahrhunderts aus einer bayerischen Gemeinde stammen, wobei die Verquickung deutschen und jüdischen Volksbrauches hervorgehoben wurde. — Herr Dr. U. Jahn stellte aus und erläuterte eine stattliche Sammlung von bauerlichen Schmucksachen (Schmallen, Ohrreifen, Hochzeitstüchern, Zopflichten, Brautgürteln und Kopfbedeckungen, namentlich Hauben und Hochzeitskronen, grösstenteils aus Süddeutschland, die für das Museum in der deutschen ethnographischen Ausstellung in Chikago bestimmt sind.

Nach Verlesung des Geschäftsberichtes für das verflossene Jahr durch den Vorsitzenden und der Jahresbilanz durch den Schatzmeister wurde der Ausschuss von zwölf Mitgliedern für 1893 gewählt, nämlich die Herren Friedel, Bariels, Görke, Heck, Rödiger, Möbius, Steinthal, Voss, Lazarus, U. Jahn, E. Schmidt, Arendt. Hierauf erteilte der Ausschuss von 1892 die Entlastung für 1892.

A. Brückner.



Die Ratten

1893



Volkstümliche Schlaglichter.

Von Wilhelm Schwartz.

IV. Die Weltgeschichte im Spiegel des Volkstums.

So lange eine geschichtliche Tradition sich innerhalb kleiner, ländlicher Kreise bewegt, — denn nur von dieser „volkstümlichen“ Überlieferung und Kenntnis der Geschichte soll hier die Rede sein¹⁾, — wird sie von einem gewissen Verständnis getragen und gewinnt an fester Gestalt. Der Mensch übersieht eben mehr die Verhältnisse. Je mehr der Horizont aber, den sie zu umfassen trachtet, sich weitert, und die Ereignisse ins Grosse spielen, desto schwankender und unbestimmter wird sie, wenn nicht Lieder zu Trägern derselben werden oder andere Momente irgendwelcher Art ihr einen Halt geben.

Die Tradition ist zumal von Haus aus „subjektiv“. Nicht wie die Dinge gewesen, sondern wie sie den Menschen erschienen, wie sie selbige in Liebe oder Hass aufgefasst, werden sie festgehalten und phantasievoll weiter ausgesponnen.

Sie knüpft sich echt menschlich weniger an Dinge und Zustände, als an „Personen“, die sie in der Richtung, in welcher sie selbige einmal gefasst hat, immer mehr zu „typischen“ Gestalten dann ausbildet. Wie Krystalle schiesst Homogenes an, das Bild vertiefend und weitend. Das gilt im guten wie im bösen, vom Helden wie vom Räuber, vom Weisen wie vom Schalk. Ebenso wie nur „Charaktere“ im Leben auf das Volk dauernd Eindruck machen, so fesseln auch nur solche in der Erzählung. Die ältesten Typen kunstartiger Darstellung auf diesem Gebiet haben deshalb etwas Dramatisches. Das gilt von der Tierfabel wie vom Epos.

Die Tradition ist also zunächst „mehr poetisch“ als historisch. Letzteres wird sie erst, wenn ein keimender Trieb nach Wahrheit Kritik anfängt zu üben und nach dem Zusammenhang der Dinge zu forschen. So lange die Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht gläubig aufgenommen sich fortpflanzt und nach dem in ihr liegenden Typus sich ausbildet, ist sie nur

1) Wie bei den früheren Artikeln reflektieren auch bei diesem besonders meine früheren kulturhistorischen Wanderungen in der Mark, überhaupt in Norddeutschland.

eine Summe von Bildern, welche das mit jedem Geschlecht sich erneuende Heimatsgefühl als ihm angehörig mit mehr oder minderer Liebe festhält.

Nicht aber bloss der subjektiv-poetisch sich so bekundende Volkscharakter verleiht den Traditionen etwas „Flüssiges“ und „Wandelbares“, sondern vor allem „der Mangel an jeder Chronologie“, die erst ein Produkt wissenschaftlicher Betrachtungen ist und das Denken innerhalb eines gewissen Zahlensystems voraussetzt. Wie aber der natürliche, fern von der Kultur und Litteratur lebende Mensch seine eigene Vergangenheit nach gewissen bedeutenderen Ereignissen gleichsam als nach „Etappen“ ordnet, „vor“ oder „nach“ denen etwas Anderes sich ereignet habe, so verwendet auch das Volk bestimmte Bezeichnungen für gewisse charakteristische Zeitabschnitte und beginnt nach ihnen zu rechnen. Aber kaum hat es den Versuch gemacht, gewisse Gruppierungen und gleichsam Grenzbestimmungen sich so herzustellen, so verschwimmt mit der Zeit wieder alles ineinander, da der Zusammenhang und jede Art von Zeitbestimmung, die begonnen hatte, allmählich wieder abbröckelt, und je länger je mehr werden einst charakteristische Bezeichnungen zu blossen Namen meist ohne besonderen Hintergrund und Unterschied.

So treten z. B. in der Mark die verschiedensten Namen für derartige historische Etappen, wie ich sie nannte, hervor. Will man z. B. irgend einen eigentümlichen Gebrauch als besonders altertümlich bezeichnen, so sagt man, meist ohne besonderen Unterschied, der stamme noch aus der alten wendischen oder katholischen Zeit. Wenn aber noch an die letztere eher ein mehr oder minder dunkles Gefühl sich knüpft, dass es sich um etwas religiös Verschiedenes dabei handle, so stellen sich zum Ausdruck „Wendenzeit“ als fast homogen die Ausdrücke „Schweden-“, „Russen-“ und „Franzosenzeit“, obgleich jeder Name an sich doch schon einem anderen Jahrhundert entstammt und an verschiedene Verhältnisse anknüpft, der erstere sich an den Schwedeneinfall unter dem Grossen Kurfürsten, der zweite an die Kämpfe Friedrichs des Grossen an der Oder im siebenjährigen Kriege und der dritte sich an die Okkupation Napoleons I. anschliesst.

Wie diese Bezeichnungen wechseln, schwanken auch die mit denselben in Verbindung tretenden Personen selbst noch in litterarischen gebildeten Kreisen. Ich habe gelegentlich schon erzählt, was mir einmal selbst mit einem, an sich sehr tüchtigen Dorfschullehrer, nicht weit von Berlin, begegnete. Sein Dorf lag ausserhalb der grossen Strasse, und so lebte er ziemlich isoliert. Nur selten gönnte er sich einen Besuch in Berlin. Da sprach er zu mir einmal nach einem solchen ganz begeistert von der Statue des Grossen Kurfürsten, was doch für ein gewaltiges Denkmal es sei, habe er jüngst wieder an sich erfahren; dabei passierte es ihm aber, dass er die am Piedestal angebrachten gefesselten Figuren, da er die in denselben liegende Symbolik nicht fasste, für alte „Wendenfürsten“ ausgab, die der

Grosse Kurfürst, wie er meinte, unterworfen. Die Geschichtszahlen waren ihm mit der Zeit abhanden gekommen und wie einem Mann aus dem Volke war ihm von der ganzen alten Kurfürstenzeit nur im Gedächtnis geblieben, dass sie der Wendenherrschaft hier ein Ende gemacht hatte, und dies übertrug er auf den Hauptrepräsentanten derselben, den Grossen Kurfürsten.

Ähnliche Verschiebungen traten mir gelegentlich ganz allgemein am Isergebirge entgegen. Dort knüpfte sich z. B. die Schwedenzeit an den dreissigjährigen Krieg, da der daselbst zum Teil noch mehr fühlbare Gegensatz zwischen evangelisch und katholisch Erinnerungen an jene Zeit mehr wach gehalten, auch der Name Wallensteins dort noch mehr lokale Beziehungen hat. Das hinderte aber nicht, dass in einem einzelnen Falle in Anknüpfung an den siebenjährigen Krieg, der auch hier spielte, der Name Friedrichs des Grossen hineingezogen wurde und dieser hier auch mit den Schweden sich herumgeschlagen haben sollte, diese oder jene Schanze noch davon angeblich herrührte. Ja auch Blücher, der Moltke des alten Fritz (!), wie Einer sich ausdrückte, wurde nach dem Bober und der Katzbach zu hineingezogen. Das Volk verbindet eben die Namen und die Dinge, die ihm im Gedächtnis geblieben, wie es ihm passt, gerade wie das Nibelungenlied auch mythische sowie historische Personen verschiedener Zeiten unter dem Einfluss der Sagenbildung, auf der es fusst, miteinander in Beziehung bringt¹⁾.

Diese Unbestimmtheit wird noch gemehrt durch den Umstand, dass das „Gedächtnis“ des Volkes relativ „kurz“ ist. Wie die Erinnerungen einzelner Familien ohne litterarische Aufzeichnungen meist nur auf Gross- oder Urgrossvater zurückgehen, dann alles mehr oder minder nebelhaft wird, höchstens noch einige Reminiscenzen anklingen, so auch in der Tradition eines Volkes.

Sie greift im Durchschnitt nicht über das dritte und vierte Geschlecht zurück; nur lokal erhalten sich gelegentlich länger historische Namen und brockenhafte Reminiscenzen, wenn sie in Spruch oder Lied fortleben, oder sonst irgendwelche Anlehnung finden; es ist aber eben nur zufällig.

Als ich mit Kuhu den Harz nach Sagen durchwanderte, machten wir z. B. in der Nähe von Seesen eine interessante Erfahrung dieser Hinsicht. Wir liessen uns mit Kindern, die wir im Walde trafen, in ein Gespräch ein und forschten zunächst nach Sagen und, als dies vergeblich war, nach Liedern, und da kam dann unter anderm die auch in Städten bekannte

1) Dieses Moment wird übrigens umgekehrt auch bedeutsam für jeden Versuch, aus Sagen, wenn nicht sonstiger litterarischer oder historischer Anhalt sich bietet, Zeitgruppen herauszuschälen oder hineinzutragen. Die Tradition ist hierin ebenso luftig wie in geographischen Bestimmungen und Distanzen. Ebensowenig wie das Volk bestimmt Zeitunterschiede festhält, hat es auch weitergreifende Anschauungen von der Lage der Länder. Nur gewisse Namen hält es fest und höchstens nach welcher Himmelsrichtung sie liegen, besonders ob nach Norden oder Süden.

Kinderpredigt, die da anfängt, „Meine Damen und Herrn, Äppel sind keine Bärn.“ u. s. w. zu Tage, in welche zu unserer Überraschung dann aber die Verse eingeschoben wurden:

Der Tilly sitzt in Seesen
 Meine Mutter hat zwei Besen,
 Zwei Besen hat meine Mutter u. s. w.

Das Kinderlied hatte hier einen Nachklang an die Schlacht bei Lutter am Barenberge aus dem XVII. Jahrhundert bewahrt, die Tilly von einer Höhe bei Seesen leitete. Unterstützt wurde die Reminiscenz freilich wohl noch dadurch, dass, wie wir später erfuhren, man noch einen (tischartigen) Steinblock daselbst als die Stelle zeigt, von wo Tilly aus die Schlacht überschaut und „dirigiert“ haben sollte.

Eine noch grössere Überraschung der Art hatten wir einmal in der Altmark auf einem Dorfe in der Nähe von Tangermünde, als wir eines Sonntag-Nachmittags in dem Krüge daselbst singende und trinkende Bauern fanden. Mutete es schon uns altertümlich an, dass sie noch Met tranken, der damals es war im Jahre 1842 schon meist längst abgekommen war¹⁾, so wurden wir noch in anderer Weise in Verwunderung gesetzt, als bei einem Rundgesang eine Erinnerung an den luxemburgischen Markgrafen von Brandenburg, Kaiser Karl den Vierten, auftauchte, die also ans XIV. Jahrhundert anknüpft und die älteste historische Erinnerung der Art in der Mark ist, welche wir gefunden. Einer der Leute stimmte nämlich, als an ihn die Reihe kam, die Strophe an:

„Kaiser Karolus siin bestet Peerd,
 dat wås ene fâlige Stute,
 dat eene Ooge wås nist wert,
 dat annere wås reen ute,“

worauf die anderen, während er den Krug leerte, einfielen mit:

„reen ute, reen ute, reen ute“ u. s. w.

bis es dann zuletzt hiess:

„nu wisch hee sik de Schnute“

(s. Märkische Sagen. Berlin 1843. S. 10).

Diese volkstümliche Reminiscenz erhält noch ein bedeutsames historisches Relief, wenn in M. Christoph Entzelts, weiland Pastors zu Osterburg, 'Altmärkischer Chronik von Kaiser Karl zu lesen ist: „Es zeigen auch seine vielfältigen Thaten, dass er ein kurzweiliger Herr gewesen ist, als mit dem fahlen Pferde, so aber zu lang zu erzehlen, mit der Speise, die nichts kostet und niemand schadet“ u. s. w. Zur Seite steht auch hier freilich eine lokale Anknüpfung, indem man noch im Gedächtnis behalten, Kaiser Karl habe das Schloss in Tangermünde und vor allem das

1 Im Posenschen habe ich ihn in den siebziger Jahren noch gelegentlich als eine Art alter Rarität in polnischen Gutsbesitzerkreisen gefrunken.

Dorf Carlbau gebaut, welches Entzelt plattdeutsch „Kalpu“ nennt und hinzusetzt, „soll heissen Caroli Gebäu“.

Derartige tritt verschiedentlich hervor, aber es sind, wie gesagt, meist nur brockenartige Überbleibsel. Der Volkstradition fehlt eben mit dem Mangel der Zeitunterschiede meist jeder Begriff der Kontinuität. Wie Schweden-, Russen- und Franzosenzeit ineinander übergehen, der Grosse Kurfürst mit den alten Wendenfürsten in Beziehung tritt, so sieht das Volk weniger die Ereignisse aus weiter Perspektive allmählich in die Gegenwart übergehen, als gleichsam in einen Rahmen zusammengezwängt vor sich, wobei höchstens das eine mehr in den Vorder-, das andere mehr in den Hintergrund tritt. Alles dies giebt der Tradition, ehe sie in die Geschichte übergeht, etwas „Anekdotenartiges“. Die einzelnen Geschichten schweben gleichsam in der Luft und rücken so dem Leben des Volkes allmählich gewissermassen nach, indem sie mit jedem Geschlecht leicht den Träger wechseln¹⁾. Die Sage vom Schildhorn bei Spandau, welche litterarisch auf den letzten Wendenfürsten Pribislaw bezogen wird, der, vor Albrecht dem Bären hier flüchtig, mit seinem Pferde durch den breiten Havelsee daselbst geschwommen und sein Schild und Horn, als er glücklich hinübergekommen, als Wahrzeichen an einen Baum aufgehängt haben und Christ geworden sein soll, — diese Sage hörte ich im Laufe der Jahre in jener Gegend von den verschiedensten Personen erzählen. Neben dem letzten Wendenkönig — der an verschiedenen Stellen der Mark noch spukt, — trat die allgemeine Bezeichnung „ein Ritter“, dann der Grosse Kurfürst, dann Gustav Adolf²⁾ und endlich sogar ein General Schill³⁾!

In ähnlicher Weise sind Geschichten, die man litterarisch bis ins Mittelalter hinein verfolgen kann, zu verschiedenen Zeiten immer wieder auf andere Personen übertragen worden. Der alte Dessauer wird ähnlich in mancher Geschichte abgelöst von Zieten, Zieten von Blücher, Blücher vom alten Wrangel, und so geht es fort, indem theils unwillkürlich, theils um einen Hintergrund zu gewinnen, welcher Interesse erregt, der Erzähler an Näherliegendes, an bekannte, statt an allmählich fremder werdende Personen anknüpft.

Die grossen Ereignisse aber, welche das Volk weniger in ihrem Zusammenhang und allgemeiner Bedeutung, als in einzelnen Resultaten erkannte, die es eben hinnahm, wie sie kamen, schwinden im Strom des

1) Diese Erscheinung habe ich auf mythologischem Gebiet schon betont. Siehe Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. Berlin. II. Aufl. v. J. 1862. S. 13. So tritt z. B. bei Prenden der alte Sparr aus der Zeit des Grossen Kurfürsten an die Stelle des Wilden Jägers, wirft aus der Luft eine Menschenleide herab und dergleichen mehr.

2) Wohl im Anklang daran, dass das Faktum sich nach einigen in einem Religionskrieg zugetragen haben soll und man dann an den dreissigjährigen Krieg dachte.

3) Der Name „Schildhorn“ spielt dabei offenbar mit, vielleicht auch eine Erinnerung an Schills kühnen Zug vom Jahre 1809.

Lebens, im täglichen Kampf um das Dasein immer mehr in dem Gedächtnis. Nur inwiefern sie einzelne Volkskreise besonders berührten oder Verhältnisse, namentlich Gegensätze vorhanden sind, die immer wieder darauf zurückzugreifen veranlassen, werden sie in Einzelerinnerungen noch lebendiger wach gehalten. Wo Evangelische und Katholische im Lande massenhafter zusammenstossen, weiss man noch mehr oder weniger von alten schweren Kämpfen, die erst mit der Zeit in Deutschland einen *modus vivendi* in dieser Hinsicht geschaffen, und erzählt noch dies oder jenes davon, was im Gedächtnis haften geblieben¹⁾, ebenso wie in Grenzlanden schärfer hervorgetretene nationale Gegensätze noch oft ein Substrat für das Haften von Traditionen, die dahin schlagen, bilden. Wo aber das Leben selbst keine unmittelbare Anknüpfung mehr bietet, da verfliegen mit der Zeit die Erinnerungen oder werden durch andere näherliegende verdrängt.

Die Kontinuität tritt erst voller in die Tradition ein, wenn diese litterarisch aufgezeichnet in die „Geschichte“ anfängt überzugehen. Von einer wirklichen Geschichte kann aber in Wahrheit erst dann die Rede sein, wo für die Ereignisse „gleichzeitige“ litterarische Zeugnisse eintreten oder wenigstens sichere Anknüpfungen nach Zeit, Ort, Personen und dergl. sich bieten. Wenn eine keimende Geschichtsschreibung bei einem Volke dabei auf die früheren Zeiten nach den sagenhaften Überlieferungen, um einen Anfang zu haben, zurückgreift und sie mit möglichster Ausscheidung alles Wunderbaren historisch gruppiert, so empfängt die Sache dadurch doch keinen historischen Wert, wenn nicht anderweitig etwa Bestätigungen einzelner Fakta hinzukommen, sondern es ist und bleibt immer nur eine nebelhafte, allmählich poetisch gestaltete Tradition, wie sie ein Volk bei seiner nationalen Entwicklung sich nach den vorhandenen heimatlichen Anklängen ausgebildet und zurechtgelegt hat, und die nur von diesem Standpunkt aus eine relative Bedeutung hat.

Recht charakteristisch tritt das bei Griechen und Römern hervor, wenn es gleich überall ähnlich gewesen. Namentlich ist die alte griechische Geschichte zunächst nur eine mit der Zeit an gewissen Etappen zurechtgerückte Märchen- und Sagenmasse. Der sagenhafte Argonautenzug, der Zug gegen Theben, vor allen der trojanische Krieg und zuletzt die schliesslich in ein System gebrachten Wanderungen, waren solche Etappen, zwischen denen sich die Genealogieen der einzelnen Stämme zurechtzogen, je nachdem dieser oder jener Held an dem einen oder anderen teilgenommen hatte. Die Geschlechtstafeln der einzelnen Stämme von der troischen Zeit aufwärts umfassen aber dabei nur meist eine kurze Spanne Zeit. Mit

1) z. B. am Isergebirge. In der Mark wird so noch in der Umgegend von Jüterbog bei der Nähe der Lutherstadt Wittenberg die Geschichte zäh festgehalten, wie ein Hake von Stülpe Tetzel einst abgeführt habe. Schwartz, Sagen und alte Geschichten der Mark Brandenburg. Berlin, Volksausgabe v. J. 1886. S. 73.

wenigen Namen stehen wir schon mit einer mythischen Abstammung vom Zeus gleichsam am Anfang aller Dinge, während die ganze Kulturentwicklung doch schon einfach uns zeitlich wie örtlich weite und ferne Perspektiven eröffnet. Es ist dort nicht anders gewesen, als z. B. bei den Angelsachsen, deren Stammgeschichte schon mit dem Ururgrossvater des Hengist ihr Ende findet, indem sie denselben als Sohn des Vöden schon göttlicher Abstammung sein lässt¹⁾.

Ich habe schon gelegentlich, um an einer Parallele zu zeigen, was dabei herauskommen kann, wenn aus den Sagen eines Volkes, als wären es wirklich historische Erinnerungen, „eine Vorgeschichte desselben“ mechanisch konstruiert wird, in humoristischer Form ein Bild gegeben, was für eine Vorgeschichte etwa, wenn wir sonst von der Geschichte Norddeutschlands und namentlich der Mark nichts wüssten, aus den volkstümlichen Traditionen sich hier nach analogen derartigen alten Vorbildern ergeben dürfte!

„Zuerst erhielt man nämlich,“ führte ich aus²⁾. „als die Religion der früheren Zeiten den Glauben an die Herrschaft eines bösen Geistes, des Teufels, dem molochartig Menschenopfer dargebracht zu sein schienen, wofür die vielen Sagen von ihm entführter oder getöteter Menschen sprächen, wie auch, wenn er sich angeblich die Seelen derselben habe verschreiben lassen, dies nur offenbar ein Nachklang daran wäre. Der Blocksberg war sicherlich nach allem eine alte Kultusstätte desselben, und zwar wurde er dort besonders zur Frühlingszeit in nächtlicher Feier bacchantisch von alten Frauen verehrt, die als Priesterinnen desselben in einer Art geheimnisvoller Zunft allerhand Zauber daneben übten, auch noch, als das Christentum hier einzog in die Lande, ihr Treiben im stillen fortsetzten, bis man sie mit Feuer und Schwert ausrottete³⁾. In den alten Zeiten habe es übrigens noch gewaltige Riesen gegeben, die so gross waren, dass sie mit ausgerissenen Baumstämmen ihr Vieh hüteten, dennoch seien sie nicht ganz unkultiviert gewesen, vor allem hätten sie sich als geschickte Baumeister erwiesen, namentlich Dämme und andere Steinbauten aufgeführt, aber auch Handwerke haben sie schon getrieben. Bei Gerswalde in der Uckermark liege wenigstens ein grosser Stein, von dem erzählt werde, und dessen Eindrücke es auch noch deutlich zeigten, dass, wie die Leute behaupteten, ein Riesenschneider auf demselben gesessen, woher die vorhandenen Löcher herrührten; man sehe noch ordentlich neben der Vertiefung, wo er sass, ringsherum die kleineren Löcher, in denen sein

1) Grimm, Mythologie, 1837. Anhang. S. III.

2) Prähist. anthrop. Studien. Mythologisches und Kulturhistorisches. Berlin 1884. S. 169 ff.

3) An Hexen als alte Priesterinnen einer heidnischen Gottheit denkt zum Teil selbst noch J. Grimm, Myth.² 1057, vgl. Quitzmann, Die heidnische Religion der alten Baiwaren. Leipzig 1860. S. 226.

Handwerkszeug, Schere, Nadel, Fingerhut und Zwirnknäuel gelegen. Ihre Könige haben übrigens die Riesen stets in goldenen Särgen beigesetzt, die in eisernen gestanden, und diese wieder in eichenen. Dem eindringenden Christentum haben sie sich feindlich entgegengestellt und namentlich versucht, den Bau christlicher Kirchen zu stören und sie mit gewaltigen Felsblöcken einzuwerfen gesucht, aber vergeblich. Die letzten dieses Volkes hat ein alter König, der Vater des sogen. alten Fritz — seinen Namen weiss man nicht, — dann unter seine Soldaten gesteckt (!), und so sind sie allmählich verschwunden.“

„Ebenso scheint es einen anderen Menschenschlag hier gegeben zu haben von kleinerer Rasse, die in Höhlen, halb unter der Erde, gelebt und dort reiche Schätze aufgehäuft haben, aber in sittlicher Beziehung scheu und etwas verkommen, namentlich diebisch gewesen sind. Gern hätten sie den Leuten allerhand Schabernack angethan, aber es dann meist verstanden, sich der Strafe zu entziehen, so dass man geglaubt, sie besässen eine Art Zauberkappe, die sie, wenn sie selbige still überzögen, sofort unsichtbar machen könnte. Sie haben meist unter Königinnen gelebt, sind aber, als das Land mehr kultiviert worden, nach Westen ausgewandert. Namentlich scheint der oben erwähnte Fritz bei ihrer Vertreibung thätig gewesen zu sein; wenigstens heisst es, er habe sie schliesslich über das rote (!) Meer verwiesen¹⁾.“

„Dann muss eine Art Heroenzeit hier stattgefunden haben, ein buntes Völkertreiben, indem aus dieser kriegerischen Epoche, wie die Bezeichnungen alter Burgwälle und Schanzen noch beweisen, verschiedene Namen von Völkern noch hinüberklingen, die einst hier müssen eine Rolle gespielt haben. Unter der Menge der Helden aber ragen besonders hervor der sogen. Grosse Kurfürst, der die alten Wendenfürsten hier besiegt und die Schweden, welche eingefallen, wieder aus dem Lande getrieben hat, der alte Fritz, der wie ein Harun al Raschid oft unerkannt durch das Land gewandert und nach dem Rechten gesehen, oder mit einem seiner Paladine, einem gewissen Zieten, seine Kurzweil getrieben, wobei er aber oft den kürzeren zog u. s. w.“

In dieser oder ähnlicher Weise würde etwa eine Vorgeschichte der Marken aussehen, wenn sie, in Ermangelung jeder anderen Kenntnis, aus den volkstümlichen Erinnerungen in ähnlicher Weise zurecht geschnitten

1) In verschiedenen Gegenden sucht man noch jetzt die Zwerge oder Unterirdischen als einen alten verkommenen Volksstamm zu erklären, während man es in betreff der Riesen, in betreff derer man es früher ebenso machte, nachgerade aufgegeben hat. Die Zwerge sind aber mit den mannigfachen, sich an sie knüpfenden Sagen uralte mythische Gebilde, indem man in den Sternen solche himmlische „Kleinen“ in der Urzeit dort oben zu finden wähnte, die, wenn der Himmel sich bezog, ihre Nebelkappen übergezogen hatten, in nächtlichen Gewittern schmiedeten und dergl. mehr. Siehe Urspr. der Myth. im Index unter „Zwerge“. Berliner Zeitschr. f. Ethnologie u. s. w. v. J. 1892. S. 166.

würde, wie es die Griechen thaten, wenn sie nach entsprechenden Erinnerungen die Menschen erst in Höhlen wohnen liessen, dann ein Götterspross den Ackerbau einführte, ein anderer das Pferd anzuspinnen und zu zügeln lehrte, von einem dritten die Schmiedekunst den Menschen gebracht sei, wunderbare, zum Teil riesenhafte Geschlechter, halb göttlicher, aber auch halb tierischer Art, den Menschen vorangegangen seien und dergl. mehr.

Die Geschichte ist überall nämlich erst ein keimendes Produkt der Bildung, das, wie nicht oft genug betont werden kann, je näher es den volkstümlichen Anschauungen liegt, desto subjektiver ist und erst, je mehr es das Leben der Völker auf litterarische (sowie monumentale) Zeugnisse hin verfolgt, objektiver wird, zur vollen Entwicklung aber erst gelangt, wenn es auf einer mehr internationalen Basis zur Weltgeschichte wird.

Wenn ich obige Betrachtungen mehr unter dem Eindruck und den Erfahrungen geschrieben, welche ich in dem jahrelangen Verkehr mit dem norddeutschen ländlichen Volkstum gemacht, so gebe ich zum Schluss noch einige zum Teil „litterarische“ Zeugnisse für den Charakter volkstümlicher Geschichtsauffassung in dem oben ausgeführten Sinne.

Weshalb es zur Schlacht von Fehrbellin gekommen.

Die volkstümliche Version davon ist eine Erinnerung des alten Fritz aus seiner Ruppiner Zeit, welche er nach Gleim im Jahre 1779 bei einer Inspektionsreise im havelländischen Luch, in heiterer Stimmung über seine neuen Schöpfungen daselbst, bei Tafel zum Besten gegeben hat¹⁾.

„Von der Schlacht bei Fehrbellin, sagte der König, bin ich so orientiert, als wenn ich selbst dabei gewesen wäre. Als ich noch Kronprinz war und in Ruppın stand, da war ein alter Bürger, der Mann war schon sehr alt, der wusste die ganze Bataille zu beschreiben und kannte den Wahlplatz sehr gut. Einmal setzt' ich mich in den Wagen, nahm meinen alten Bürger mit, welcher dann mir alles zeigte, so genau, dass ich zufrieden war mit ihm. Als ich nun wieder nach Hause reiste, dachte ich: Du musst doch deinen Spass mit dem Alten haben! Da fragte ich ihn: Vater, wisst ihr denn nicht, warum die beiden Herren sich miteinander gestritten haben? „O jo, Ihro Königlichen Hoheiten, dat will ich Se wohl seggen“ — Friedrich soll den Dialekt selbst nachgeahmt haben. —. „As unse Korförste is jung gewest, hät he in Utrecht studert, und da ist de König von Schweden as Prinz oft gewest. Da hebben nu de beede Herren sick vertörnt, hebben sick in den Haaren gelegen, und dit is nu de Pike davon!“

1) Prochle, Feldgarben. Leipzig 1859. 401 ff.

Der alte Fritz und Zieten.

Die Zeit Friedrichs des Grossen, das war die epische Zeit des alten Preussentums und der alte Fritz und Zieten der Mittelpunkt desselben. Die alten Soldaten, die mit ihnen die Schlachten geschlagen, im Lagerleben ihnen näher getreten, — die Verhältnisse waren damals noch nicht so gross, wie in den späteren Kriegen —, das waren zumeist die Träger der Geschichten, die dann ins Volk übergingen und jene zum Mittelpunkt eines reichen Sagenkranzes machten, welcher in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nicht bloss in den alten preussischen Provinzen, sondern in ganz Norddeutschland mehr oder minder bekannt war. Es waren nicht gerade immer Geschichten kriegerischer Art, wenn sie gleich meist das Soldatenleben streiften, sondern anekdotenartige Erzählungen, wie sie früher ähnlich vom alten Dessauer umgingen, die darin gipfelten, dass der Held der Geschichte nie in Verlegenheit kam, immer schlagfertig in Wort und Handeln war und den Nagel stets auf den Kopf traf, Charakterzüge, die man dann im Heere preussische Schneidigkeit nannte, während der Fremde sie oft durch den Ausdruck Windigkeit herabzusetzen trachtete. Namentlich gipfelt der Haupttypus der Art in einer Art Wettspiel zwischen dem alten Fritz und Zieten, bei dem echt volkstümlich der Mutterwitz des einfachen Zieten meist triumphiert¹⁾.

Eine Geschichte für viele. Der alte Fritz neckt Zieten und will ihn bei Tisch in Verlegenheit bringen. Als die Suppe aufgetragen wird, sagt er: „Ein Hundsott, wer seine Suppe nicht ausisst.“ Dabei hat er vor Zieten keinen Löffel hinlegen lassen, sondern nur einen Kanten Brot. Zieten nimmt den schmunzelnd und schneidet sich mit dem Messer eine Art Löffel daraus, mit dem er seine Suppe isst, als wäre alles in Ordnung. Wie er fertig ist, sieht er sich im Kreise um und sagt: „Damit wären wir nun fertig. Ein Hundsott aber, der seinen Löffel nicht aufisst?“

Eine Fülle solcher Geschichten gingen seiner Zeit im Lande um und fanden im preussischen Geist volkstümlicher Kreise sympathischen Wiederhall. Oft waren sie echt derb, wie ich deren ein paar gelegentlich in den Märkischen Forschungen vom Jahre 1863 mitgeteilt habe. Die Sage lässt den alten Fritz auch dabei gemeinsam mit Zieten durch das Land ziehen, wie im Mittelalter Christus und Petrus und überträgt dann unter anderm einen Schwank, der einst von jenen erzählt wurde, auf unsere Helden, wobei Zieten durch seine Schlaueit dann meist den Vogel abschiess. Sie haben

1 Den Mutterwitz liebt das Volk so triumphierend darzustellen. So kommt bei den Griechen Homer auch nicht gegen einfache Fischer auf und kann ihre Rätseldre nicht lösen. Grübelnd fällt er sogar dabei über einen Stein und stürzt sich zu Tode. „Homer und der alte Fritz“, Prähistorische Studien. 141.

2 Schwartz, Sagen u. s. w. Berlin 1886. S. 37.

z. B. einmal angeblich unerkannt bei einem Bauer Herberge gefunden gegen das Versprechen, am andern Morgen dreschen zu helfen. Sie schlafen zusammen in einem Bett, Zieten lässt den König aus Respekt vorn liegen. Wie sie den andern Morgen nicht zur Arbeit erscheinen, kommt der Bauer mit einem Stock und bearbeitet den vorn liegenden König. Sie bitten noch um eine kurze Frist, da sie noch zu müde seien, und der Bauer gewährt sie ihnen auch endlich, da sie doch zu jämmerlich thaten. Wie sie sich wieder einrichten, sagt Zieten: „Nun will ich mich aber für alle Fälle vorn hinlegen,“ und der König legt sich auch hinten hin. Als sie aber wieder einschlafen und der Bauer zum zweiten Male kommt, sagt er, wie Zieten gedacht: „Nun werde ich mir aber einmal den, der dahinten liegt, langen.“ Und so ging Zieten leer aus, der alte Fritz bekam aber zweimal seine Schläge¹⁾.

Neben diesen mehr ländlich-bäurischen Traditionen giebt es bekanntlich noch eine grosse Fülle mehr städtischer Überlieferungen von Friedrich dem Grossen, in denen er aber mehr der Weise von Sanssouci oder der König ist, der überall nach dem Rechten sieht und Gerechtigkeit gegen alle, wes Standes sie auch sind, übt. „Dem König entging nichts“, das ist der Grundzug der durch die meisten dieser Geschichten geht, wovon ich noch aus den unteren städtischen Volksschichten ein Beispiel anführen will. Vom Prof. Preuss, dem bekannten Historiographen Friedrichs des Grossen, heisst es, er habe einmal gehört, in Potsdam lebe noch ein alter Gartenknecht aus der Zeit des Grossen Königs, der noch viel von ihm erzählen könne. Preuss habe, als er einmal in Potsdam war, die Gelegenheit benutzt, ihn aufzusuchen und knüpfte ein Gespräch mit ihm an „ob er sich noch des Königs erinnere, wie denn der Herr gewesen und dergl.“ „Ach“, sagte der Alte, „das war ein niederträchtiger Kerl (d. h. kluger und scharfer Herr), da durfte keine Aprikose, keine Pfirsich fehlen, der sah alles, dem entging nichts und dann war der Teufel los.“ Das war keine respektwidrige Äusserung, sondern gerade das Gegenteil davon, nur der

1) Die Art, wie diese Geschichte auf den alten Fritz und Zieten übertragen wird, ist an sich noch höchst interessant. Wenn sie von Christus und Petrus erzählt wird, ist sie meist nur eine Episode einer längeren, mythisch noch anklingenden Geschichte, wobei Petrus den Schaden hat, indem dieser zuerst, weil er vorn liegt, Schläge empfängt, dann „aus Vorsicht“ sich hinten hinlegt, was sich aber dann als Thorheit erweist, indem er nun wieder mit solcher bedacht wird, weil der Bauer zur Abwechslung gerade den hinten liegenden sich langt. Wenn das zu anderen analogen Geschichten von Christus und Petrus passt, auch unmöglich doch Christus Schläge erhalten konnte, so ergab sich die Wandlung der Scenerie, dass Zieten den alten Fritz „in Schlaueit“ hineinfallen lässt und dieser es ausbaden muss, sofort nach dem typisch gewordenen Verhältnis dieser beiden fast von selbst, wenn die Sage auf sie übertragen ward. Man sieht so recht deutlich an diesem Beispiel, wie die Scenerie gleichsam der traditionelle Kern der Sache ist, und sie bei Übertragungen je nach Umständen in der Ausführung und den Motiven sich wandelt. — Über die angezogenen Geschichten von Christus und Petrus s. Mannhardt, Zeitschrift f. deutsche Mythologie und Sittenkunde. I. 41. 471. II. 13. 54.

Anschauung der Verhältnisse entlehnt, in denen unser Gartenknecht sich bewegte, gerade wie jener Kärner vom alten Fritz sagte: „Der hat eine Pitsche (Peitsche), mit der kann er fahren, wo er will.“ —

Nach der Zeit Friedrichs des Grossen ändern sich aber die Verhältnisse auch auf dem Gebiete des Volkstums. Die Litteratur überwuchert je länger je mehr die schaffende Kraft desselben und mit den Freiheitskriegen beginnt die Geschichte in den weiten Dimensionen europäischer Verwicklungen sich abzuspielen. Da machen sich überall weitere, fernliegende Perspektiven geltend, und die handelnden Personen stehen nicht mehr so unmittelbar im Volke wie früher. Gelegentlich keimen zwar noch Ansätze zu phantasievoll volkstümlicher Auffassung und Behandlung Einzelner in alter Weise, wie z. B. bei Blücher, aber sie kommen nicht mehr zur besonderen Entfaltung. Die Tradition tritt vor der Litteratur und der Schule, welche allen die Weltgeschichte wenigstens in grossen Konturen vermittelt, immer mehr zurück. Nur ab und zu klingt es noch vorübergehend von Ereignissen wie Personen in kleineren Kreisen an, aber es ist mehr eine Art Tagesgeschwätz, das der Tag verschlingt, wie er es geboren, es kommt zu keiner dauernden typischen Gestaltung im Volke.

An „die Pike von Fehrbellin“, von der Friedrich der Grosse erzählte, erinnerte mich z. B. die volkstümliche, naive Auffassung eines Reservisten der Mansteinschen Brigade, der in Schleswig-Holstein mitgewesen, von der Veranlassung des Krieges zwischen Österreich und Preussen vom Jahre 1866 und der ganzen Entwicklung desselben und weshalb speziell die Mansteinsche Brigade zunächst mehr in dem Hintergrund dabei gestanden habe. „Wie unser König und der Kaiser von Österreich zusammen gegen die Dänen fochten“, sagte er, „hatten sie verabredet, auch einmal einen Gang mit einander zu machen, um zu sehen, wer die Oberhand hätte.“ Der Kaiser von Österreich sei auch damit einverstanden gewesen, hätte aber, und nun trat der ganze Stolz des Mansteinschen Reservisten von Schleswig-Holstein hervor, — die Bedingung gestellt, die Mansteinsche Brigade dürfte nicht dabei sein: so einen Respekt hätten die Österreicher vor ihr gehabt. Deshalb wäre sie auch in dem Kriege nicht vor den Feind gekommen, nur bei Königgrätz sei es beinahe doch notwendig geworden¹⁾!

Vom Prinzen Friedrich Karl fing man auch schon an sich die wunderbarsten Dinge zu erzählen, z. B. er sei vor dem Kriege von 1870/71 als Schäfer verkleidet in Frankreich gewesen. Weil er nämlich gehört, hiess es, die Franzosen hätten fast alles Land unterminiert, um die Preussen,

1) S. meine märkischen Sagen v. J. 1871. S. 124 f.

wenn sie in Frankreich einrückten, in die Luft zu sprengen, sei er, um Näheres zu erfahren, in jener Verkleidung dorthin gegangen und hätte sich überall als Schäfer angeboten. Als aber die Leute gesagt, sie brauchten keinen Schäfer, sie hielten keine Schafe, hätte er sich verwundert gestellt, dass sie so viel Weide unbenutzt liessen, und da hätte er erfahren, dass wirklich alles unterminiert sei. Nun hätte er sich genau die Stellen gemerkt, um seine Soldaten so zu führen, dass sie keinen Schaden litten, und so sei es ihm denn auch geglückt¹⁾.

Nun zum Schluss noch eine volkstümliche Schilderung der Schlacht bei Weissenburg wie sie die „Vossische Zeitung“ vom 14. August 1870 in einer kleinen Humoreske brachte. Sie sagt: „Ein sehr prosaisches, aber vielleicht sehr wahres Bild vom Schlachtfelde gab, wie die „Elberf. Zeitung“ erzählt, auf einem Berliner Bahnhofe bei einem der Gefangenenzüge einer der transportierenden Soldaten, ein biederer Liegnitzer. — Er klagte, — so schreibt der Korrespondent, — inmitten des Überflusses, den die Gefangenen hatten, über rasenden Durst, und ich verhalf ihm zu einem Glase Bier. Ich fragte ihn aus: er hatte bei Weissenburg gekocht. „Haben Sie viel Kanonen gesehen?“ — „Gesehen habe ich gar nichts, immer vorwärts, fünf Stunden lang.“ — „War Kavallerie dabei?“ — „Das weiss ich nicht, wir sind immer bloss vorwärts gelaufen mit gefälltem Bajonett; die Franzosen schossen so viel, dass die Luft ganz dunkel war. Ab und zu wurde kommandiert: „Halt!“ Dann schossen wir dreimal und dann liefen wir wieder vorwärts.“ — „Wie viel Patronen haben Sie verschossen?“ „Nicht viel, 37.“ — Haben Sie Gefangene gemacht?“ — „Ich habe bloss Einen gemacht.“ — „Wie war das?“ — „Er hielt mir sein Gewehr gerade vors Gesicht und wollte losdrücken. Ich sprang zu und packte ihn an der Gurgel und sagte: „Oller Bruder, geschossen wird hier nicht mehr. Ihn behielt ich gleich, da sitzt er.“ In der That blickte in diesem Augenblick ein freundlich grinsendes Franzosengesicht einverständnismässig herüber. Der Gefangene schien für seinen Gefangennnehmer Anhänglichkeit zu haben und nickte ihm öfter zu.“

In diesem Bilde tritt so recht anschaulich hervor, wie eng der Horizont meist ist, in welchem die gewaltigsten Ereignisse dem Einzelnen sich gegenüber abspielen und dass der Mann aus dem Volke, der das Leben meist nur in der vollsten Unmittelbarkeit des Augenblicks erfasst, gleichsam seine Welt für sich hat. Erst je nach den verschiedenen Graden der Bildung und daran sich schliessender Lebenserfahrungen weitet sich der Horizont, klärt und vertieft sich das Urtheil und die Auffassung der Dinge in den höheren Volksschichten und in diesen wieder je nach der Begabung des Einzelnen und seiner ethischen sowie geistigen Sonderentwicklung. Trotz der schliesslich so entstehenden unendlichen Ver-

1) Siehe die Vorrede zu meinen märkischen Sagen v. J. 1871.

schiedenheiten giebt es aber doch im Kleinen wie im Grossen massgebende Verhältnisse sowie bedeutsame Momente im Leben jedes Volkes, in denen ein einheitlicher Pulsschlag durch Alle geht. Es ist der lebendige Volksgeist, welcher der Träger der Nationalität ist.

Berlin, Januar 1893.

Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit.

Von Heinrich Lewy.

(Schluss.)

Tosefta Šabbat Kap. VIII.

§ 1. Sagt jemand **יִמְיָא וּבִצִּיא**, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jehuda liest **יִמְיָא וּבִצִּיא**.

§ 2. Sagt jemand **דָּגִן וְקֶדְרָן**, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jehuda meint, **דָּגִן** beziehe sich auf den im Richterbuche XVI, 23 vorkommenden Götternamen *Dagon*.

§ 3. Sagt jemand **דָּגִי דָּגִי**, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jehuda meint, **דָּג** beziehe sich auf den Götzendienst (*Amos VIII, 14*): „Beim Leben Deines Götzen, *Dan*.“

An heidnische Götternamen ist hier nicht zu denken: deren Anwendung brauchte nicht so im einzelnen verboten zu werden. Am Anfange von § 3 steht in einer Handschrift **וּלְשִׁמְחָה** „und zur Freude“, was offenbar Glossem ist, mich aber veranlasst, in dem bisher absonderlich (vgl. J. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. I, 414) gedeuteten **דָּגִי דָּגִי** (im Talmud Šabbat 67b **דָּגִי דָּגִי**, wodurch für das erste Wort der Vokal o feststeht), einen griechischen Freudenruf *δωρί*, *δωρί* = *ἡδωρί*, *ἡδωρί* zu erkennen. Die Fälle, wo unter dem Einfluss der Tieftönigkeit der Anlaut eines Wortes verstümmelt wird, sind im Altgriechischen sehr selten (vgl. Baunack, Rh. Mus. XXXVII, 477 und Studia Nicolaitana 48 ff.). im neueren Griechisch desto häufiger, z. B. *λαγάτι* = *ἡλαγάτι*, *γαλός* = *αἰγαλός*, *πατίμουρ* = *επατίμουρ* (vgl. Reiske zu Constant. Porphyrog. Vol. II p. 671).

In § 1 schwankt die Überlieferung — von den Bemerkungen des R. Jehuda dürfen wir füglich absehen — zwischen **יִמְיָא וּבִצִּיא**, was Zuckermandel aufnimmt, und **יִמְיָא וּבִצִּיא**. Eine Deutung wage ich nicht.

In § 2 steht die Aussprache des ersten Wortes durch die Anlehnung an den Namen Dagon ungefähr fest. Für das zweite Wort schwankt die handschriftliche Überlieferung zwischen קררן קררן קרר. Auch hier will ich mich lieber aller Deutungsversuche enthalten.

Im babylonischen Talmud Šabbat 67b wird als emoritisch noch folgender Spruch angeführt: גַּד גַּד וְסִינִיךְ לֹא אִישִׁי וּבוֹשִׁי. Die beiden letzten Worte werden allgemein als eine besondere Formel genommen. Sie sollen bedeuten „Tag und Nacht“ (vgl. J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. I, 177), ohne dass sie bisher erklärt wären. Statt אִישִׁי findet sich auch אִשְׁכִּי geschrieben. Mir klingt אִישִׁי וּבוֹשִׁי ^{ʾāški ʾūbūški} oder ^{ʾāski ʾūbūški} an ἄσκι zatászi, die ersten Worte der bekannten ephesischen Zauberformel an, von denen jenes „Finsternis“, dieses „Licht“ bedeuten soll (vgl. Hesychios, Ἐφῆσια γράμματα): und ich stelle אִישִׁי = ἄσκι zu hebräisch חָשֶׁךְ hāšak „finster sein“, חוֹשֶׁךְ hošek „Finsternis“. Der Abfall des anlautenden ח h im Griechischen würde der Regel entsprechen; in die hebräische Formel scheinen die Worte aus der griechischen zurückgewandert zu sein, was bei diesen Dingen nicht auffallen kann¹). Rabbi J'huda bezieht גַּד auf die in der Bibel (Jesaja LXV, 11) erwähnte Gottheit Gad: wohl wieder mit Unrecht, da in diesem Falle das Verbot selbstverständlich wäre. Man übersetzt gewöhnlich: „Komm, mein Glück, und kein Ermüden!“ Indessen halte ich es für vergebliche Mühe, eine Übersetzung zu ermitteln: Der Satz gehört zu den ihrer Natur nach dunklen Formeln, deren K. Wessely eine grosse Menge zusammengestellt hat (Ephesia grammata, Jahresber. d. Franz Joseph-Gymnasiums in Wien für 1885/86). Er muss aber jedenfalls besonders häufig angewendet worden sein.

§ 4. Wenn jemand seinen Stock befragt und spricht: „Soll ich gehen oder nicht gehen?“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Zwar keinen Beweis, aber doch eine Erwähnung bietet Hosea IV, 12: „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stock verkündet ihm.“

Eine hierauf bezügliche Stelle aus Maimonides Mišne Tora, Aboda zara XI, 7 ist bereits oben zu Kap. VII § 1 angeführt worden. Das Verfahren war auch den Griechen bekannt, vgl. Nikander, Theriac. 613.

1) Eine Deutung der Ἐφῆσια γράμματα aus den semitischen Sprachen bietet Stickel, De Ephesiis litteris, Universitätsprogramm, Jena 1860, S. 9:

חֲשֵׁכִי כְהַת חֲשֵׁכִי
הָאֵשׁ תִּתְרַצֵּד אִמֵּן
אִמֵּן הוּא שְׂאֵדִי צִיִּן

„Tenebrae pallidae sunt tenebrae meae,
ad ignem suspice fideliter,
fidus ille, qui collustrans praebeat vitam.“

§ 5. Wenn jemand „Zur Genesung!“ sagt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi El'azar, Sohn des Šadoq, meint, man sage nicht „Zur Genesung!“ wegen Störung des Gesetzesstudiums im Lehrhause. Der Kreis des Rabban Gamliel sagt nicht „Zur Genesung!“ [aus Scheu vor den emoritischen Gebräuchen].

Derartige Rufe beim Niesen gehörten der römischen wie der griechischen Sitte an. Plinius, N. H. XXVIII. 2: „Cur sternumentis salutamus? quod etiam Tiberium Caesarem, tristissimum ut constat hominum, in vehiculo exegisse tradunt. Et aliqui nomine quoque consalutare religiosius putant. Petronius, Sat. 98: Giton ter continuo ita sternutavit, ut grabatum concuteret, ad quem motum Eumolpus salvere Gitona iubet.

Ammianus, Anthol. Gr. II, 13:

Ὁ δὲ δόναται τῇ χεὶρὶ Ἡρόδοτος τὴν ὄν' ἀπομύσσειν,
τῆς ὄνός γὰρ ἔχει τὴν χεῖρα μυσσομένην.
οὐδὲ λέγει Ζεὺς σῶσον, ἐπεὶ παροῦν' οὐ γὰρ ἀζοῖσι
τῆς ὄνός, ποτὶ γὰρ τῆς ἀζοῖς ἀπέχει.

Auch זידי rief man dem Niesenden zu, vgl. ebenda 11. Dieser Ruf oder auch יאסז scheinen in Palästina üblich gewesen zu sein: im jerusalemischen Talmud Brakot VI heisst es: „Wenn jemand während des Essens niest, darf man ihm nicht זידי oder יאסז — die Überlieferung ist geteilt — zurufen, weil dadurch ein gefährliches Verschlucken entstehen könnte“. יאסז entspricht genau dem מרפא an unserer Tosefta-Stelle. Man sieht also auch aus dem Talmud, dass dieser Ruf in jüdischen Kreisen keineswegs allgemein verpönt war, obwohl er doch eigentlich mit der Auffassung des Niesens als augurium zusammenhängt und die Einreihung unter die emoritischen Gebräuche daher ganz in der Ordnung ist. — Im babylonischen Talmud Brakot 53a ist von Vermeidung einer Störung im Lehrhause die Rede, und dabei wird erwähnt, dass der Kreis des Rabban Gamliel im Lehrhause nicht מרפא rief, um nicht das Studium daselbst zu stören. Demgemäss streicht Zuckermandel in der Tosefta mit Recht die überlieferte Begründung, als ob dieser Kreis den Ruf aus Scheu vor den emoritischen Gebräuchen vermieden hätte. Noch besser wäre es aber, zumal im Anschluss an den Ausspruch des Rabbi El'azar, die Begründung nach jener Talmudstelle zu ändern.

Zu erwähnen bliebe noch, dass auch die Araber beim Niesen grüssen: vgl. Rückerts Hariri I. 543. Über die mit dem Niesen verbundenen Gebräuche handelt auch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) I. 97 fg.

§ 6. Wenn jemand spricht: „Übrigens und erübrigend!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Phuda sagt: „Übriges und erübrigtes möge es nicht in seinem Hause geben!“

Letzteres soll die Strafe sein. Die Redensart muss in nichtjüdischen Kreisen heimisch gewesen sein, der Ursprung ist also in einer fremden,

zunächst in der griechischen Sprache zu suchen. Den hebräischen Worten entspräche genau *λοιπὸν καὶ λείψιμόν*, und eine solche Redensart ist wohl denkbar, da *λοιπὸν* (auch *τὸ λοιπόν*) von Polybios an im Sinne des lateinischen *ceterum*, *λείπεται* aber für das zur Besprechung noch Übrige schon von Aischines, p. 16, 27, gebraucht wird. Von Deutschen wird oft ähnlich à propos gesagt.

§ 7. Wenn jemand sagt: „Ich will trinken und übrig lassen!“ oder „Trinket und lasset übrig!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.

§ 8. Wenn jemand spricht: der Wein sei zu eurem Leben!“ — so gehört das nicht zu den emoritischen Gebräuchen.

§ 9. Es ist vorgekommen, dass Rabbi 'Aqiba, als er seines Sohnes Hochzeit feierte, bei jedem Fasse, welches er öffnete, sprach: „Wein zum Leben unserer Gelehrten und zum Leben ihrer Schüler!“

Überliefert ist in § 7: „Ich will trinken und übrig lassen“ mit der Variante „trinket und lasset übrig!“ — sodann in § 8: „Trinket und lasset übrig, und der Wein u. s. w.“ Das Verhalten des 'Aqiba wird offenbar als Beispiel für das zuletzt Erwähnte angeführt: daher muss § 9 genau zu § 8 stimmen, was in der Überlieferung des Textes nicht der Fall ist. Dazu kommt, dass nicht erkennbar scheint, aus welchem Grunde die in § 8 angeführten Worte unbedenklich sein sollen, wenn die in § 7 als verpönt gelten. Auf den Unterschied zwischen 2. Plur. und 1. Sing. — wenn letztere in § 7 richtig sein sollte — kann es doch keinesfalls ankommen. Danach habe ich die Übersetzung gestaltet. Sie wird bestätigt durch den Wortlaut der Parallelstelle im Talmud: „Ich will trinken und übrig lassen, ich will trinken und übrig lassen!“ — das ist emoritischer Gebrauch.

„Wein und Leben für den Mund der Gelehrten!“ — das ist nicht emoritischer Gebrauch. Es hat sich zugetragen, dass R. 'Aqiba, als er seines Sohnes Hochzeit feierte, bei jedem Becher, den er brachte, sprach: „Wein und Leben für den Mund der Gelehrten! Leben und Wein für den Mund der Gelehrten und für den Mund ihrer Schüler!“ Das Doppelte „Ich will trinken und übrig lassen“ ist hier offenbar verderbt aus „Ich will trinken und übrig lassen,“ „trinket und lasset übrig!“

Die Berufung auf das Beispiel des 'Aqiba hat ihren Grund wohl darin, dass ein solcher Trinkspruch manchen als verpönt erschien, die seine Üblichkeit bei Griechen und Römern kannten. Vgl. z. B. Cassius Dio LXXII, 18: ἐγ' ὃ καὶ ὁ δῆμος καὶ ἡμεῖς παραχρῆμα πάντες τοῦτο δι' ἐν τοῖς συμποσίοις εἰσθὲν λέγεσθαι ἐξεβούσαμεν Ζήσεως. Ambrosius de Helia et

ieiunio 17: Bibamus inquit, pro salute imperatorum, et qui non biberit, sit reus in devotione. — Bibamus pro salute exercituum — pro filiorum sanitate.

Nach babyl. P. sahim 86b und Beja 25b verlangte in jüdischen Kreisen der Anstand, den Becher nicht in einem, sondern in zwei Zügen zu leeren: drei Züge erschienen geziert. Bei den Römern kam es gerade darauf an, in einem Zuge und ohne abzusetzen den Becher so zu leeren, dass kein Tropfen zurückblieb: vgl. Plinius, N. H. XIV c. 22, besonders § 145; Ambrosius de Helia et ieiunio c. 13 und c. 17. Daher ist mir unsere Stelle noch unverständlich.

§ 10. Wenn jemand spricht „Nicht, nicht!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn auch keinen Beweis, so doch eine Erinnerung bietet Hiob XXI. 14: „Und sie sprachen zu Gott: „Weiche von uns, und deine Wege wollen wir nicht kennen.““

In dem Schriftverse liegt wohl hier der Nachdruck auf „Weiche von uns!“. Ich glaube eine Formel zur Abwendung ungünstiger Vorbedeutungen zu erkennen, ähnlich dem *Procul a nobis!* bei Petronius, Sat. 74.

§ 11. Wenn jemand einen Faden um etwas Rotes knüpft, so gehört dies zwar nicht nach Meinung des R. Gamliel, wohl aber nach Meinung des R. Elazar ben Sadoq zu den emoritischen Gebräuchen.

Ist mir unverständlich, zumal oben (Kap. VII § 1) der rote Faden als Schutzmittel erwähnt wurde. Der Ausdruck **עַל גַּב־אֲדָמִים**, der sich nur übersetzen lässt „auf (um) Rotes“, ist bedenklich. Ich möchte lesen **אֲדָמָה** statt **עַל־אֲדָמִים**. Dann heisst es: wer einen Faden um einen Menschen knüpft.

Dass ein blosser Faden bannte und hegte, weist Grimm, Deutsche Rechtsalt. S. 182 f., aus Gebräuchen des Mittelalters nach. — Die Parsen, wenn sie einen Totenacker anlegten, schlugen in vier Ecken vier grosse Nägel ein und zogen eine Schnur von hundert goldenen oder baumwollenen Fäden dreimal darum. „Denn dieser Faden macht eigen und gerichtlich haftbar.“ Rochholz, Alemannisches Kinderlied S. 147.

§ 12. Wenn jemand sagt: „Gehe nicht zwischen uns beiden hindurch, damit Du nicht unserer Freundschaft ein Ende machst“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Sagt er es aber in Rücksicht auf die Ehrerbietung (auf den Anstand), so ist es erlaubt.

Vgl. Grimm, Aberglaube Nr. 213: „Läuft ein Hund zwischen ein paar Freunden durch, so wird die Freundschaft getrennt.“ Nr. 894: „Wenn zwei Freunde zusammengehen und ungefähr ein Stein zwischen beide fällt

oder ein Hund quer über den Weg läuft, so wird die Freundschaft bald getrennt.“

Das Hindurchgehen zwischen zwei Personen galt auch für unanständig.

§ 13. Was ist ein מִנְחָה (cgl. Levit. XIX, 26)? Einer der spricht: „Mein Stock ist mir aus der Hand gefallen,“ „Mein Brot ist mir aus dem Munde gefallen,“ „N. N. hat hinter meinem Rücken gerufen,“ „Ein Rabe hat mir gerufen,“ „Ein Hund hat mich angebellt,“ „Eine Schlange ist mir zur Rechten vorbeigelaufen,“ „Ein Fuchs zur Linken,“ „Ein Hirsch ist vor mir quer über den Weg gelaufen.“ „Fange bei mir nicht an (die Steuer zu erheben), denn es ist Morgen, es ist Monatsanfang, es ist Sabbathausgang (d. h. Wochenanfang).“

Im babylonischen Talmud Sandedrin 65b heisst es statt N. N.: *Sein Sohn hat ihm von hinten gerufen.*

Es handelt sich offenbar um ungünstige Vorzeichen. Rabe und Hund sind schon früher behandelt worden. Ich füge noch hinzu, dass ein ins Haus gelaufener fremder schwarzer Hund Unheil bedeutete nach Terenz Phormio IV, 4, 30, und ebenso der Angang eines Hundes nach Plaut. Cas. V, 4, 4; August. doct. Christ. II, 20, 31 (Migne). — Im Talmud P'sahim 111a heisst es: „Drei sind es, die man nicht in der Mitte gehen lassen und in deren Mitte man nicht gehen soll: ein Hund, ein Baum, ein Weib; nach manchen auch ein Schwein, nach anderen auch eine Schlange.“ Wegen des Baumes s. ob. zu Kap. VII § 13 a. E. Über den Angang des Schweines als unheilvoll vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl. ² S. 187. — Des Fuchses Angang wird bei anderen Völkern verschieden ausgelegt (Grimm, Deutsche Myth. ³ II, 1081). Dem römischen Wanderer wurde sehr bange, wenn ihm eine Füchsin, die noch nicht lange geworfen hatte, die Strasse kreuzte. Horat. Carm. III, 27 Anf.:

Inpios parrae recinentis omen
Ducat et praegnans canis aut ab agro
Rava decurrens lupa Lanuvino
Fetaque volpes;

Rumpit et serpens iter institutum,
Si per obliquum similis sagittae
Terruit mannos;

Begegnung des Hirsches gilt auf germanischem Boden als günstig; vgl. Grimm, Abergl. Nr. 128. Im babylonischen Talmud Sanhëdrin 66a werden diejenigen erwähnt, welche die Bewegungen des Wiesels, der Vögel und der Fische als Vorzeichen deuten. Über das Wiesel als σέμβολον ἐνόδιον vgl. Aristoph. Ekkl. 787; Theophr. Char. 16; Plaut. Stich. III, 2, 7; Artemidor. III, 28. Auch Suidas unter σέμβολα — — — εἰ

γένοντο τι σύμβολον, ὃν ἐπετέλλον τὰ δόζαρια, „συσμὸς ἢ γένοντο ἢ πρὸς ἀπό-
ταγον, ἢ δόξαιεν γὰρ“, ἢ τι τοιοῦτον. Über die Fische vgl. Plinius, N. H.
XXXII, 8 und H. Stephanus, Thes. s. v. ἰχθυόμαρτις. Über Menschen-
angänge spricht Lucian, Pseudologista 17.

§ 14. Was ist ein **מַעֲנֵן**? R. Ismael meint: wenn sich jemand mit etwas über das Auge fährt. R. Agiba meint: es sind diejenigen, welche Zeiten angeben, z. B. Heute ist es gut auszugehen. Morgen ist es schön zu erwerben. Heute wird die Sonne bedeckt sein, Morgen wird Regen fallen (oder) z. B. diejenigen, welche sagen: Gewöhnlich ist in den Vorjahren der Sabbatjahre der Weizen gut, in den Schaltjahren die Hülsenfrüchte schlecht. Die Weisen meinen: es sind diejenigen, welche die Augen (durch Taschenspielerkünste) täuschen.

In der Talmudstelle sagt R. Simon: wenn sich jemand mit sichenerlei **στέγμα** über die Augen fährt.

Nach der Überlieferung unserer Stelle wäre es verpönt, an eine hervorragende Ertragsfähigkeit der sechsten Jahre im allgemeinen zu glauben: indessen wird doch Levit. XXV. 20 f. eine solche, mit Rücksicht auf das folgende Brachjahr, ausdrücklich verheissen. Die Talmudstelle bietet das Richtige, wenn sie von besonderem Gedeihen des Weizens spricht. Und danach ergibt sich statt der unverständlichen oder sinnlosen Überlieferung **עֲקֻרֵת קִטְנִית לְהַיָּת רֵעִית** oder **עֲקֻרֵת קִטְנִית** in der Tosefta sowie statt **עֲקֻרֵת קִטְנִית מֵרֵעִית**, der im Talmud leicht das paläographisch sehr nahe liegende wie sinngemäss genau passende **עֲקֻרֵת קִטְנִית לְהַיָּת רֵעִית**, wonach ich übersetzt habe.

Über Tagwählerei vgl. Sueton, Octav. 2. Plinius, N. H. XXX. 2.

§ 15. Man darf einen Baum mit roter Farbe färben und ihn mit Steinen beladen, und es waltet dabei kein Bedenken ob hinsichtlich des Sabbathjahres (in welchem Färbarbeit verboten ist) oder hinsichtlich emoritischer Gebräuche.

Im Talmud Sabbath 67a deutlicher: „Einen Baum, der seine Früchte abwirft, darf man u. s. w.“ Und zwar wird dort das Beladen mit Steinen als Heilmittel bezeichnet, da es den bisher zu üppigen Baum schwäche, während die Färbung dazu dienen soll, die Aufmerksamkeit und die Fürbitte der Vorübergehenden zu erwecken. Ich vermute, dass ursprünglich die rote Farbe ein Schutzzauber sein sollte. Vgl. Epiphanius Adv. haeres. Lib. I tom. I haeres. 18 Patrol. Gr. ed. Migne XLI. 260: Ἐν γὰρ τῷ καιρῷ, ὅτι τὸ Πάσχα ἐπερὶ τοῦ ἐξέσθαι, ἀπὸ δὲ αὐτῆς γίνονται τοῦ ἔσθαι, ὅτι ἡ τοῦτο, ἡμῶν, ἐκ πολλοῦ καὶ πολλοῦ πάντες Ἀγγέλων καὶ ἀγγέλων, καὶ χοίρων μὲν τὰ τοῦτο, χοίρων δὲ καὶ τὰ δίδου, τὰς ἐντὶ, καὶ τὰ ἄλλα, ἐμῶν καὶ ἡμῶν, ὅτι γὰρ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ τῇ ἡμῶν καὶ ἐκ ἐξ ἐκ τῇ

οἰκουμένην. Τὸ δὲ σχῆμα τοῦ αἵματος τὸ πυρωπὸν ἀλεξιμήριον ἐστὶ τῆς τοσαύτης πληγῆς καὶ τοιαύτης.

Ich möchte die Anwendung der roten Farbe als Abwehrmittel überhaupt darauf zurückführen, dass Rot als die Farbe der feindlichen dämonischen Macht gedacht wurde. Rot war in Ägypten die Farbe des Set-Typhon. Rot galt in Ägypten oft geradezu als Synonym von Schlecht und Böse. Vgl. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 214 „Similia similibus curantur“. Die jüdischen Gesetzeslehrer glaubten an die Wirkung und legten sich die Sache in ihrer Weise zurecht.

Die rote Farbe wird סָרָסָר genannt, welches Wort Wiesner, Scholien zum Talmud II. 146 mit Syricum (Plinius, N. H. XXXIII. 40) gleichsetzt. Ritter, Erdkunde XI, 533 und 543 erwähnt, dass Stamm und Wurzeln der Fruchtbäume im Morgenlande zuweilen mit Steinen umhäuft werden, um sie gegen heftige Winde oder auch gegen die Sonnenhitze zu schützen. Wiesner a. a. O. bemerkt, beim Abfallen der unreifen Früchte trage der Wind doch meist die Schukl. – Allein auf dieses Verfahren passt der Ausdruck „beladen“ nicht. Auch läge dieser Grund für das Verfahren so nahe, dass die Rabbinen dann auf den ihrigen nicht hätten verfallen können.

§ 16. *Man darf Wein und Öl vor Braut und Bräutigam in Rinnen laufen lassen, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 17. *Es hat sich zugetragen, dass Jehuda und Hillel, die Söhne des R. Gamliel, nach Kabul kamen, und da liessen die Bewohner dieser Stadt Wein und Öl vor ihnen in Rinnen laufen.*

Eine Stadt Kabul gab es, ausser der indischen, im Stamme Aser (vgl. Josua XIX, 27). Auch ein Distrikt von zwanzig Städten in Galiläa hiess Kabul (vgl. 1. Kön. IX, 13).

§ 18. *Man darf verbrennen bei (dem Tode von) Königen, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen; denn es heisst Jeremia XXXIV, 5: „In Frieden wirst du sterben, und gleich den Verbrennungen deiner Väter, der Könige, wird man dich verbrennen. Wie bei Königen, so darf man auch bei Fürsten verbrennen, aber nicht bei Bürgern. Was verbrennt man bei jenem? Sein Bett und alle seine Gebrauchsgegenstände. Als R. Gamliel, der Alte, starb, geschah es, dass der Proselyt Aquila bei ihm Gegenstände im Werte von mehr als 70 Minen verbrannte.*

Bei Homer ist mehrfach davon die Rede, wie zu einem vollständigen Begräbnis das Verbrennen der Habe des Toten gehöre: E. Rohde. Psyche Seite 23.

§ 19. *Man darf beim Sterben der Könige den Pferden die Sehnen der Hinterfüsse zerschneiden, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

Durch dieses *τεροζοτεῖν* bricht das Pferd zusammen und wird völlig unbrauchbar. Vgl. Josua XI. 6. 9: 2. Samuel VIII. 4: 1. Chron. XVIII. 4.

§ 20 behandelt, mit Bezug auf die jüdischen Speisegesetze, das Verbot des Genusses von Tieren bei gewissen Verletzungen dieser Art.

§ 21. *Man darf einen erschrecken, der Krämpfe oder Zittern der Glieder hat, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen. Hat sich ein Knochen in jemandes Kehle festgesetzt, so darf man ihm einen Knochen von derselben Art auf den Kopf legen.*

An das erstere Heilmittel glaubt das Volk noch heute. Letzteres kennt auch Plinius, N. H. XXVIII, 12: „Si quid e pisce haeserit faucibus, in aquam demissis frigidam pedibus cadere; si vero ex ossibus haeserit faucibus, impositis capite ex eodem vase ossiculis. Si panis haereat, ex eodem in utramque aurem addito pane.“ Im Talmud wird dazu noch ein Heilspruch gelehrt, zugleich ein anderer für den Fall des Verschluckens einer Fischgräte.

§ 22. *Folgendes ist erlaubt. Hat man eine Arbeit begonnen, so spende man Gott Lob und Preis; bei einem Fusse und bei einem Teige bete man, dass Segen und nicht Fluch hineinkomme.*

Dies steht wohl im Gegensatz zu dem oben Kap. VII § 3 Verpönten.

§ 23. *Man darf einen Spruch flüstern wegen des (bösen) Blickes und wegen der Schlange und wegen des Skorpions, und man darf (zur Heilung) mit etwas über das Auge fahren am Sabbat; R. Simon, Sohn des Gamliel, meint, nur mit einem Gegenstande, den man am Sabbat nehmen darf. Man darf nicht flüstern mit einem Worte der Sedim. R. Jose meint, auch an einem Werktag darf man nicht mit einem Worte der Sedim flüstern.*

Statt „wegen des (bösen) Blickes“ könnte man auch übersetzen „wegen des (kranken) Auges“: ich habe ersteres vorgezogen, weil ich auch bei Schlange und Skorpion nicht an Heilung einer Wunde, sondern an ein bannendes Fernhalten des Tieres denke, vgl. Jeremia VIII, 17: „denn siehe, ich lasse gegen euch Schlangen und Ottern los, für die es kein Flüstern (d. h. keine Beschwörung) giebt, und sie werden euch beißen, spricht Gott.“ Alle solche Heil- und Zaubersprüche wurden also im Flüsterton angewendet.

Sedim (Sing. *Sed*) sind Dämonen. Sie haben Hahnenfüsse: babylon. Brakot 6a, Gittin 68b. Schwartz, Ursprung der Mythol. S. 218, vergleicht die gansfüssige Berchta¹⁾. Mündel, Die Vogesen⁶ S. 442 erwähnt Zwerge mit Gänsefüssen, die sich abdrücken, wenn man über Nacht Asche streut -- ganz wie an der erstgenannten Talmudstelle. Vgl. auch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) II, 199.

In der Mischna Sanhedrin XI, 1 wird das Flüstern zu Heilzwecken allgemein verpönt. Nach der babylonischen Gemara dazu 101a soll dieses Verbot nur gelten, wenn man vor dem Flüstern ausspuckt: aus der jerusalemischen Gemara Sanhedrin X aber geht hervor, dass nach dem Sprechen ausgespuckt wurde: und dies erfahren wir auch anderweitig, z. B. Theokr. VII, 126:

γροαία τε παροή,
ἅτις ἐπιγ' θύσδοισα τὰ μὴ καλὰ νόσσην ἐρύκοι,

wozu der Scholiast bemerkt: *ἐνόησεν δὲ αἱ γροαῖαι ὅταν ἐπύθοσαν ἐπιπύειν*. Tibull. I, 2, 54: *ter cane, ter dietis despue carminibus*. Plinius, N. H. XXVIII, 4, 7: *terna despue praedicatione in omni medicina mos est atque ita effectus adiuvari*. Vgl. Jahn a. a. O. 84 ff. — Nach Šebu'ot 15b wäre das Ausspucken beim Flüstern (von Bibelversen) verboten, weil es eine Verletzung der Ehrerbietung gegen den (in den Versen vorkommenden) Gottesnamen darstelle.

Der Schluss von § 23 und § 24 handelt von dem Charakter der Sodomiten und der Emoriten.

§ 25. *Rabbi Simon, Sohn des Gamliel (im II. Jahrhundert) sagte: man findet unter allen Völkern kein nachgiebigeres als die Emoriten; denn wir finden, dass sie an Gott glaubten und nach Afrika auswanderten und Gott ihnen ein Land gab, so schön wie das ihrige, und das Land Israels nach ihnen benannt wird.*

Im jerusalemischen Talmud Šebu'it VI, 1 heisst es: „R. Samuel Sohn des Nalman (im 3. Jahrhundert) sagte: — — — Der Stamm Girgaschi verliess das Land und wandte sich nach Afrika.“ Hier erscheint also eine andere der sieben kanaanitischen Völkerschaften, und zwar diejenige, deren Nichterwähnung Josua IX, 1 und XII, 8 auffällt. Vgl. Prokopios, Vandalenkrieg II, 10: *Ἐπειδὴ Ἑβραῖοι ἐξ Αἰγύπτου ἀνεχώρησαν καὶ ἄγχι τῶν Παλαιστίνης ὁρίων ἐγένοντο, Μωσῆς μὲν σοφὸς ἄνθρωπος, ὃς αὐτὸς τῆς ὁδοῦ ἡγήσατο, θνήσκει, διαδέχεται δὲ τὴν ἡγεμονίαν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ παῖς, ὃς ἔς τε τὴν Παλαιστίνην τὸν λεῖον τοῦτον εἰσήγαγε καὶ ἀρετὴν ἐν τῷ πολέμῳ κοίσεσθαι ἢ κατὰ ἀνθρώπων γέσθαι ἐπιδειξάμενος τὴν χώραν ἔσχε. καὶ τὰ ἔθνη ἅπαντα καταστρατηγούμενος τὰς*

1) Nach O. Keller, Tiere d. klass. Altert. S. 459 A. 94 ist der grosse Fuss der Berchta-Freyja Attribut der Spinnerei, weil der Fuss vom fleissigen Treten des Spinnrades gross wird.

πόλεις εὐπειτῶς παρεστήσατο, ἀνίκητός τι παντάπασιν ἔδοξεν εἶναι. τότε δὲ ἡ ἐπιθαλασσία χώρα ἐκ Σιδωνος μέχρι τῶν Αἰγύπτου ὁρίων Φοινίκῃ ξέμπασα ὀνομαζέτο. βασιλεὺς δὲ εἰς τὸ παλαιὸν ἐγευσίτζει, ὥσπερ ἅπασιν ὁμολόγηται, οἱ Φοινίκων τὰ ἀρχαιότατα ἀνεργάζοντο. ἐνταῦθα ὤκητο εἰθνη πολυανθρώπων, Γεργεσαῖοι τε καὶ Ἰερουσαῖοι καὶ ἄλλα ἅπαντα ὀνόματα ἔχοντα, οἷς δὴ αὐτὰ ἡ τῶν Ἑβραίων ἱστορία καλεῖ. οὗτος ὁ λαὸς ἐπεὶ ἁμαζόν τι χοῦμα τὸν ἐπιγλήτην στρατηγὸν εἶδον, ἐξ ἡρώων τῶν πατρίων ἐξαναστάντες ἐπ' Αἰγύπτου ὁμόρουν οὔσης ἐχώρησαν. ἐνθα χώρον οὐδένα σήσαν ἰκανὸν ἐνοικήσασθαι ἐθρόντες, ἐπεὶ ἐν Αἰγύπτῳ πολυανθρώποιά ἐκ παλαιῶν ἦν, ἐς Αἰβήν ἐπαύλησαν. πόλεις τε οἰκίσαντες πολλὰς ξέμπασαν Αἰβήν μέχρι στηλῶν τῶν Ἡρακλέους ἔσχον, ἐνταῦθά τε καὶ ἐς ἐμὲ τῇ Φοινίκῃ γωνῇ χωρήμενοι ὤκηρται. ἐδείμαντο δὲ καὶ προσέριον ἐν Νομιδίᾳ πόλει, οὗ νῦν πόλις Τίρσις ἐστὶ τε καὶ ὀνομαζέται. ἐνθα στηλῇ δύο ἐκ λίθων λευκῶν πεποιημένα ἄχι κοίτης εἰδὲ τῆς μεγάλης, γράμματα Φοινικικὰ ἐργαστολαμμένα ἔχονσαι τῇ Φοινίκῃ γλώσσῃ λέγοντα ὧδε: Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ γενέγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ τοῦ τοῦ Ναυῆ. Dieser Wortlaut der Inschrift, welchem man deutlich die Übersetzung aus einer semitischen Sprache anmerkt (hebräisch: מִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נָוֶה הָיוּ אֲנִי וְעַמִּי), ist offenbar genauer als derjenige in der Überlieferung des Suidas. *Χαραίων ὄνομα πόλις καὶ ἐξ αὐτοῦ Χαναναῖοι.*

Ὅτι Μωυσῆς τεσσαρόκροντα ἔτη συνεμίλοσθ' ἔσας τῷ λαῷ τελευτῇ, διάδοχον καταλιπὼν Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ· ὅστις κατέκτισε τὸν Ἰσραὴλ ἐν τῇ γῇ, ἣ ἐπιγγέλατο Κύριος τῷ Ἀβραάμ· ἐστὶ δὲ ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου περζλουμένη διὰ θαλάσσης καὶ ξηρᾶς· ἐκβαλὼν πάντας τοὺς βασιλεῖς καὶ δεσπῆτας τῶν ἐθνῶν· οἵτινες ἐπ' αὐτοῦ διακόμενοι διὰ τῆς παραλίου Αἰγύπτου τε καὶ Αἰβῆς κατέκρινον εἰς τὴν τῶν Ἀχίων χώραν, τῶν Αἰγυπτίων μὴ προσδεξαμένον αὐτοὺς διὰ τὴν μνημὴν τὴν προτίσαν, ἣν ἐπαθὼν δι' αὐτοὺς ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ καταπορτισθέντες θαλάσῃ· καὶ προσεργόντες τοῖς Ἀχίοις τὴν ἐρημίαν αὐτῶν ὤκησαν χώραν, ἀναδεξιόμενοι τὸ σῆμα καὶ τὰ ἔθνη, καὶ ἐν πλαξὶ λιθίνῃς ἀναγραφόμενοι τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἀπὸ τῆς Χανααίων γῆς ὤκησαν τὴν Ἀχιοκίην, καὶ εἰσι μέχρι νῦν αἱ τοιαῦται πλάξεις ἐν τῇ Νομιδίᾳ, περιέχονσαι οὕτως: Ἡμεῖς ἐσμεν Χαναναῖοι, οὗς ἐδίωξεν Ἰησοῦς ὁ ληστής. Καὶ θηλοζὸν Χαναναῖα. Καὶ Χαναανίτις γῆ.

W. Bacher, The supposed inscription upon „Joshua the robber“ (Jewish Quarterly Review III, 354 ff.) führt, auf Talmudstellen gestützt, aus, wie nach der Zeit des Josephus — der selbst noch sagen konnte (c. Apion. I, 12, 4): *Οὐ μὴν οὐδὲ πρὸς ληστείας ὥσπερ ἄλλοι τιτες, ἢ τὸ πλεον ἔχειν ἀξιοῦν πολεμοῦντες ἐτιμῆσαν ἡμῶν οἱ πατέρες, καίτοι πολλὰς τῆς χώρας ἐχούσης μυριάδας ἀνδρῶν οὐκ ἀτόλμων* — die Juden von ihren Feinden *λησταί*, ein Räubervolk, genannt worden sein müssen mit Bezug auf ihre Eroberung von Palästina, und wie die Kunde von jener angeblichen Inschrift bei Prokop erklärlich sei, dessen Vaterstadt Cäsarea im Talmud als besonders judenfeindlich erscheine.

Allein ich kann in der Inschrift, von welcher Prokop berichtet, nichts Judenfeindliches finden: das Zeitwort $\eta\lambda\theta\eta$, dessen Participium $\eta\lambda\theta\eta\varsigma$ auch nach Bacher griechischem $\eta\lambda\theta\eta\varsigma$ entspricht, wird selbst in der Erzählung des Mose Deuteron. II, 35 und III, 7 mit Bezug auf das Plündern der Israeliten in ihren Kriegen gebraucht. Ich sehe weiterhin keinen Grund zu bezweifeln, dass die Inschrift vorhanden war: selbstverständlich würde ihr Vorhandensein noch lange nicht beweisen, dass die Ansiedelungen der Phönikier in Nordafrika wirklich mit der Eroberung Palästinas durch Josua zusammenhängen, wie Prokop und schon viel früher jüdische Gesetzeslehrer glaubten.

Ich verweise auch auf Eusebios Chronic. Graec. p. 11: *οὗτοι ἔφυγον ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ κατοικήσαν Τρίτολην τῆς Ἀφρικῆς*. — Chron. Pasch. t. II ed. Bonn. p. 102 (die griechische Urschrift dazu ist 234 v. Chr. verfasst): „harum (sc. insularum Balearium) inhabitatores fuerunt Cananaei fugientes a facie Jesu filii Nave“. Nach Movers, Die Phönikier II, 2 S. 427 fgg. unterliegt es keinem Zweifel, dass die jüdische Apokryphik die anderweitige Kunde von der Auswanderung der Kanaaniter nach Afrika zur Unterlage ihrer Dichtungen genommen hat. Die Inschrift hält er für unecht, meint aber, es müsse zwischen der Eroberung Kanaans und der Vertreibung der alten Kanaaniter einerseits und der Übersiedelung phönikischer Landbauer, der sogenannten Libyphöniker, andererseits notwendig ein Zusammenhang stattfinden. — Vgl. auch Schröder, Die phön. Spr. Seite 3.

Zum Schlusse füge ich noch einige andere Sätze über „emoritische Gebräuche“ an. In der (etwa 200 n. Chr. niedergeschriebenen) Mišna heisst es Šabbat VI, 10:

Man darf (am Sabbat) ausgehen mit einem Heuschreckenei und mit einem Fuchszahn und mit einem Kreuzesnagel: so lehrt Rabbi Meïr. Die (meisten) Weisen aber verbieten dies auch an Werktagen als emoritische Gebräuche.

Nach der G'mara dazu 67a wurde das Heuschreckenei bei Ohrenschmerzen ins Ohr gehängt. Der Zahn eines lebenden Fuchses galt als Mittel gegen Schlafsucht, der eines toten Fuchses gegen Schlaflosigkeit. Der Kreuzesnagel sollte gegen רפא (Entzündung? Geschwulst?) helfen¹⁾.

1) Ähnlicher Aberglaube auch sonst, z. B. Plinius, Nat. Hist. XXVIII, 11: „Beim viertägigen Fieber binden sie ein Stück eines Nagels von einem Kreuze, in Wolle gewickelt, oder auch ein Seil davon um den Hals, und ist der Kranke geheilt, so verstecken sie das angehängte in einer Höhle, wohin die Sonnenstrahlen nie dringen“. — Vgl. Otto Jahn a. a. O. 107. — Palladius de re rustica 24: um die Tauben an den Schlag zu fesseln und zu verhindern, dass sie nach einer anderen Wohnung übersiedeln, soll man an allen Zugängen zum Taubenhause ein Stück vom Stricke eines erdrosselten Menschen aufhängen.

Abbajji und Raba lehrten: *Wo es sich um Heilung handelt, giebt es kein Verbot wegen emoritischer Gebräuche.*

Im Folgenden finden sich die oben an verschiedenen Stellen beibrachten Parallelen aus der Tosefta. In dieser fehlt der Satz (Sabbat 67b):

Wenn sich der Mann mit dem Namen der Frau und die Frau mit dem Namen des Mannes nennt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.

Nach dem Erklärer Šlomo Jisbaqi (Raschi) geschah dies in der Nacht aus Aberglauben.

In der Mišna Hullin IV. 7 heisst es: *Wenn ein erstgebärendes Tier zu früh gebiert, so darf man die Frucht den Hunden werfen; ist aber das Tier geweiht, so muss sie vergraben werden. Indessen darf man sie nicht an einem Kreuzwege vergraben, ebensowenig wie man sie an einem Baume aufhängen darf, weil dies emoritische Gebräuche sind.*

Nach dem Erklärer Raschi hätten die Zauberer eine Frühgeburt an einem Kreuzwege vergraben, um der Wiederholung eines solchen Vorkommnisses vorzubeugen.

Allerlei Aberglauben, der unter Juden in Babylonien zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. herrschte, lernen wir kennen durch eine Äusserung des 338 gestorbenen Abbajji im babylonischen Talmud Hullin 105b.

(I.) *Abbajji sagte: Früher glaubte ich, man vermeide es nur aus Sauberkeit, bei der Händewaschung nach der Mahlzeit das Wasser unmittelbar auf die Erde zu giessen; später wurde ich belehrt, dass es geschieht, weil sonst ein böser Geist dort seine Ruhestätte finde.*

(II.) *Früher glaubte ich, man vermeide es deshalb, etwas vom Tische zu nehmen, während jemand den Becher zum Trinken hält, weil dadurch möglicherweise ein Unfall während der Mahlzeit geschehen könnte; später wurde ich belehrt, dass es gefährlich ist, weil man von dem betäubenden Geiste befallen werden könnte. Dies gilt jedoch nur, wenn man einen Gegenstand nimmt und dann nicht wieder zurücklegt; wenn man ihn selber nimmt und dann wieder zurücklegt, so ist es unbedenklich. Das Bedenken besteht auch nur, wenn man ihn weiter als vier Ellen vom Tische entfernt; ferner nur, wenn der Gegenstand bei der Mahlzeit gebraucht wird. Mar bar Rab Aše liess sogar den Gewürzmörser und -Stössel, als bei Tische benutzbar, nicht wegnehmen.*

(III.) *Früher glaubte ich den Grund dafür, dass man die (zu Boden gefallenen) Speisebrocken zusammenlegt, in Reinlichkeitsrücksichten zu erkennen; später aber wurde ich belehrt, dass sie sonst schädlich würden, indem sie Armut herbeiführten. Der Engel der Armut stellte jemandem nach, konnte seiner aber nicht habhaft werden, da der Mann sorgsam auf die Speisebrocken achtete. Eines Tages hielt er sein Mahl auf dem Rasen; da dachte jener: „Jetzt kommt er gewiss in meine Gewalt“. Aber nach beendeter Mahlzeit nahm der Mann*

eine Schaufel, entwurzelte das Gras und warf es in den Fluss. Da hörte er sagen: „O weh, er hat mich aus seinem Hause geworfen!“

(IV.) Früher glaubte ich, man vermeide es, den Schaum zu trinken, weil es unappetitlich ist; später wurde ich belehrt, dass es schädlich ist, weil man nämlich den Schnupfen davon bekommt. Trinken des Schaumes erzeugt Schnupfen, Blasen in den Schaum erzeugt Kopfschmerz, Wegstossen des Schaumes erzeugt Armut. Wie schützt man sich davor? Man lässt den Schaum zergehen. Stammt der Schnupfen von Wein, so trinke man Bier; wenn von Bier, dann Wasser; wenn von Wasser, so giebt es kein Heilmittel. Da passt das Sprichwort: „Dem Armen läuft die Armut nach“.

(V.) Früher glaubte ich, man vermeide es deshalb, ein Stück Grünzeug aus dem Gebunde, sowie es der Gärtner gebunden hat, heraus zu essen, weil das nach Gefrässigkeit aussähe; später wurde ich belehrt, der Grund sei, dass es möglicherweise mit Zauberei gebunden ist. — Rab Hisda und Rabba bar Huna fuhren zu Schiffe. Da sprach eine „Matrone“ (d. h. eine griechische oder römische Frau von Stande) zu ihnen: „Ich will mich zu euch setzen“. Sie gestatteten es ihr aber nicht. Da sprach sie ein Wort und bannte dadurch das Schiff. Darauf sprachen sie ebenfalls ein Wort und lösten es dadurch. Da sagte sie zu ihnen: „Was will ich mit euch machen, die ihr euch nicht mit einer Scherbe (im Abtritt) reinigt und auf euren Kleidern kein Ungeziefer tötet und nicht aus einem Gebund, wie es vom Gärtner gebunden ist, Grünzeug esst!“

(VI.) Früher glaubte ich, man vermeide es nur aus Sauberkeitsrücksichten, auf den Tisch gefallenes Kraut zu essen; später wurde ich belehrt, dass man es vermeide, um nicht üblen Geruch aus dem Munde zu bekommen.

(VII.) Früher glaubte ich, man vermeide es, sich unter eine Dachrinne zu setzen, wegen des Abflusswassers; später wurde ich belehrt, dass Dämonen sich dort aufhalten. — Lastträger, die ein Fass Wein trugen, wollten sich ausruhen und stellten das Fass unter eine Rinne — da barst es. Sie kamen zu Mar bar Rab Aše, der einen Kasten nahm und den Dämon bannte. Dieser antwortete auf die Frage, weshalb er so gethan hätte: „Was sollte ich machen, wenn sie mir das Fass auf mein Ohr setzten?“ — — — —

(VIII.) Früher glaubte ich, man giesse deshalb aus dem Krüge, aus dem man trinken will, zuerst ein wenig Wasser oben ab, weil oft Spänchen obenauf schwimmen; später wurde ich belehrt, es geschehe wegen des bösen Wassers. —

D. Joël, Der Aberglaube und d. Stellung d. Judentums zu demselben S. 70 hebt die Geneigtheit des Abbajji hervor, „mysteriöse Gründe selbst da zu acceptieren, wo ihm die natürlichen nicht entgangen waren“.

Mülhausen im Elsass.

Aus dem mittelschlesischen Dorfleben.

Von **August Baumgart.**

[Im Jahre 1860 gab mir mein Schul- und Universitätsfreund der Pastor A. Baumgart zu Fürstenau, Kr. Neumarkt in Schlesien, Aufzeichnungen, die er auf meinen Wunsch über das bauerliche Leben in seiner Gegend gemacht hatte. Er war ein geborner Fürstener, Sohn des dortigen evangelischen Pfarrers, und war seinem Vater in dem Pfarramt nachgefolgt, das er über ein Vierteljahrhundert bis zu seinem Tode (den 21. Mai 1882) verwaltet hat. Er kannte daher die Leute an der mittleren Weistritz und im Zobtener Halt sehr genau. Ich theile hier den Abschnitt aus seiner Handschrift mit, der sich auf festliche Zeiten des Bauernlebens bezieht. Jeder Leser wird erkennen, wie mit einer gewissen Wohlhabenheit und durch die allgemeinen Veränderungen in den öffentlichen Zuständen die Auflösung alter dörflicher Zustände entstanden ist. Städtisches hat sich in das Bäuierliche gemischt. Mit Breslau haben die Dörfer jener Gegend, die durch die Breslau-Freiburger Eisenbahn durchschnitten wird, täglich fünfmal Verbindung; und ihre wohlhabenderen Insassen bringen gar vieles aus der grossen Stadt auf ihr Dorf. Das Jahr 1848 hat in Schlesien, wie in andern Ländern, einen grossen Einschnitt in Sitten, Gebräuchen und Tracht gemacht; von da ab ist die Kleidung des schlesischen Landvolkes, wie sie aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert herübergekommen war, modern städtisch geworden. Baumgart schrieb 1860 darüber: „Der Bauernstand ist durch seine Kleidung etwa nur noch während der Feldarbeit und unter den Schulkindern kenntlich. Im übrigen hat man das noch vor 10—15 Jahren übliche Kostüm fast ganz ausgezogen: Die langen dunkelblauen Tüchröcke, die hohen Stiefeln und die Lederhosen der Männer; die roten grünbesetzten Friesröcke und schwarzmanchesternen Mieder und die Strohhauben der jüngeren Frauen und der Mädchen. Die grossen weissen ausgenähten Schürzen und die entsprechenden weissen Brusttücher der Bauerfrauen sind höchstens noch ein bespöttelter Schmuck armer Tagelöhnerinnen. Die schönen Goldkappen von gediegenem Brokat, welche die Frauen an den wichtigsten Festen der Kirche schmückten, sind längst zu den Tröllern gewandert und die einst allgemeinen Schnurrucken (runde Hauben von buntem Kattun mit breiten Spitzen) kennt die Jugend nur noch als ein Spottwort. Bei dem öffentlichen Gottesdienst wie bei Familienfesten und grösseren Versammlungen glaubt man sich unter ein kleinstädtisches Publikum versetzt. Der verheiratete, ältere Bauer geht in seinem Hause des Sonntags in weissen steifgestärkten Hemdärmeln oder

trägt eine Art Unterjäckchen, entweder aus Wolle gewirkt oder aus buntem Flanell. So bleibt er auch, wenn Gäste kommen. Im Winter legt er bei Ausgängen einen schwarzen, dunkel überzogenen Pelz an, worin er auch seine Besuche selbst beim Geistlichen macht, ohne ihn abzulegen. Der früher gewöhnliche weisse Klatschpelz wird nur von Müllern und armen Knechten noch getragen. Wenn die Weiber, nach städtischer Mode aufgeputzt, zu Besuch oder in Gesellschaft kommen, sitzen sie eine Zeitlang nach ihrem Eintritt in feierlichem Schweigen, ein steifgestärktes grosses gesticktes Taschentuch in der Hand so haltend, dass es den ganzen Unterleib fächerartig bedeckt. Der Spinnrocken ist verbannt: nur alte Grossmütter, Tagelöhnerfrauen, Mäde und ärmere Kinder spinnen noch.“

Was bei allen Wandelungen geblieben, ist der Aberglaube, über den wir A. Baumgarts Aufzeichnungen ein andermal mittheilen werden.

K. Weinhold.]

Die Konfirmation der Kinder.

Knaben und Mädchen versammeln sich an dem bestimmten Sonntagmorgen in der Kirchschule, erstere in Oberrocken, im Knopfloch einen langen Rosmarinzweig nebst einigen Orangeblättern und einer Pomeranze, die mit rot- oder grünseidenen Bändern kreuzweis übersteckt ist. Die Mädchen tragen ganze Kleider, nicht mehr wie früher Rock, Jacke und weisse Schürze und alle einen Kranz von gemachten Blumen, nicht mehr künstliche Myrtenkränze, die lediglich Brautschmuck geworden sind. Sämmtliche Mädchen haben Handschuhe, die ärmeren gestrickte, und Sträuße aus den schönsten Treibhausblumen, entweder an der Brust oder in der Hand. Im langen paarweisen Zuge, voran die Knaben, dann die Mädchen, wird der Geistliche in seiner Wohnung abgeholt und von allen Kindern nach einander oder von dem ersten Knaben und dem ersten Mädchen mit den stehenden Worten angeredet: „Herr Pastor, ich habe mir vorgenommen heute zum ersten Male zum Tisch des Herrn zu gehen, wenn ich Sie mit etwas beleidigt habe, so seien Sie so gut und verzeihen Sie mir!“ Ebenso geordnet erscheinen die Kinder auch nach beendeter Feier nochmals im Hause des Geistlichen, um von ihm Abschied zu nehmen, und mit folgenden, gleichfalls seit uralter Zeit feststehenden Worten zu danken:

„Herr Pastor, ich bedanke mich für Ihre Müh' und Fleiss,

„Dass Sie mich haben gelehret zu Gottes Ehr' und Preis:

„Dafür will ich Ihnen wünschen die ewige Freud' und Wonne,

„Dass Sie mögen glänzen wie die liebe Sonne!“

(Der seltsame Schluss bezieht sich ohne Zweifel auf Daniel 12. 3.) Vor und nach den Kindern erscheinen auch sämtliche Eltern um ihren Dank abzustatten.

Die Hochzeit.

Die Ehen werden hier in der weitesten Umgegend leider nur in den seltensten Fällen aus Liebe und gegenseitiger Zuneigung geschlossen. Entweder werden sie aus einem gewissen moralischen Zwange eingegangen, als nachträgliche Ehrenrettung der Braut, oder sie werden als ein blosses Geschäft behandelt, das in folgender Art abgeschlossen wird: Der heiratsfähige und heiratslustige Mann wird in der Regel von den hausierenden Rockleuten (d. h. Schnittwarenhändlern), böhmischen Spillenleuten (Holzwarenhändlern) und anderen Leuten, die viel herumkommen, auf dieses oder jenes Mädchen oder eine Witwe in näherer oder weiterer Ferne, gleichzeitig aber auch mit vollständiger, genauer Angabe ihres Besitzes und der Vermögensverhältnisse der Eltern, aufmerksam gemacht. Sagt nun ein solcher Antrag dem betreffenden Heiratskandidaten zu, so macht er sich ungesäumt auf den Weg, doch niemals allein, sondern stets in Begleitung eines in allen Ränken erfahrenen Allerweltsfreundes, der nun den Titel eines Freiwerbers führt. Dieser, wie sein Gefährte in halbem Sonntagsanzuge, hängt gewöhnlich einen Sack um und hat das Recht, ausser seinem Honorar in jedem am Wege liegenden Wirtshause freie Zeehe zu fordern, wovon, indem noch besondere Umwege deshalb eingeschlagen werden, der unverschämteste Gebrauch gemacht wird. In dem das Ziel bildenden Hause angelangt, führt der Freiwerber das Wort, indem er sich des gewöhnlichen Vorwandes bedient, eine Kuh kaufen zu wollen. Natürlich zeigt man sich darüber verwundert und mit einer plumpen, oft recht unartigen Wendung wird dann die wahre Absicht des Heiratsantrages alsbald eröffnet. Weit entfernt über ein solches Verfahren entrüstet zu sein, erfolgt in der Regel bald ein Bescheid; entweder wird der stumme Heiratskandidat abgewiesen oder er wird aufgefordert wieder zu kommen, welcher Aufforderung er auch baldigst Folge leistet, wenn ihm anders die Verhältnisse der zukünftigen Schwiegereltern eine angemessene Mitgift zu versprechen scheinen. Jetzt erhält er das Jawort von den Eltern; er hat aber die künftige Braut in vielen Fällen kaum mit einem flüchtigen Blicke gesehen. Nach einigen wenigen Besuchen innerhalb 4, 6, 8 Wochen ist die ganze Angelegenheit in Richtigkeit und das Aufgebot wird bestellt, wobei der Herr Bräutigam auch gegen den Geistlichen gar kein Hehl daraus macht, dass ihm die Braut angetragen worden sei. Nur selten ist er im stande, die zu einem Aufgebot nötigen Personalien genau anzugeben, (wusste doch unter gleichen Verhältnissen, vor etwa zwei Jahren, ein Bräutigam nicht den Familiennamen seiner Schwiegereltern). Bei den Trauungen wird in der Kirche das seit Alters ortsübliche Brautlied aus dem Gesangbuche gesungen. Nur wirklich jungfräuliche Bräute, deren Zahl aber von Jahr zu Jahr geringer wird und jetzt, laut amtlichen

Registern, kaum noch $\frac{1}{3}$ der jährlichen Gesamtzahl beträgt, dürfen im Brautkranz vor den Altar treten und werden bei brennenden Kerzen getraut. Von dieser durch das Volk selbst aufrecht erhaltenen Kirchenzucht werden aber in Breslau und den Provinzialstädten, für und ohne Geld, Ausnahmen bewilligt; d. h. für gefallene Bräute ist der Brautkranz dann nicht ein Myrtenkranz, sondern ein Epheukranz, oder er darf nicht den ganzen Kopf umschlingen, sondern muss hinten eine verborgene Lücke haben oder auch seine Farbe muss heller sein als die gewöhnliche Myrtenfarbe, zeisiggrün, grasgrün u. s. w. — Dies alles je nachdem! — Die Bräutigame tragen noch häufig einen Rosmarin- oder Orangenzweig oder beides im Knopfloch; ebenso werden auch nicht selten die Pferde des Brautwagens mit Buchsbaum und rotseidenen Bändern an den Mähnen und am Schwanz geputzt. Vollständig erloschen ist aber die einst allgemein verbreitete Sitte, dem Brautpaar kleine Kränzchen von Rosmarin in der Grösse von Zweithaleistücken auf den Scheitel zu legen. Die einst allgemein beliebten, lustigen Hochzeitbitter sind jetzt allgemein verpönt, man schämt sich ihrer als bajazzoartiger Erscheinungen. Bei grossen Bauernhochzeiten hält man sich daher Breslauer Lohndiener, und nur die Kräuterdörfer, von Gemüsegeärtlern (Kräuterern) bewohnte Dörfer in unmittelbarer südlicher Lage bei Breslau, haben noch zuweilen den alten Hochzeitbitter, der auch noch wie früher mit buntseidenen, flatternden Bändern ausgestattet ist und den Hochzeitszug in die Kirche führt. Der Bräutigam oder ein Kirchendiener (hier Kirchvater genannt) holt die Braut, wenn nicht das Brautpaar, wie sehr häufig, auf Stühlen vor dem Altar sitzt, von ihrem Platze zum Trauakt vor den Geistlichen, der während desselben nicht selten Gelegenheit hat zu bemerken, wie angelegen es sich der Bräutigam sein lässt, seine Hand in die ihm zuvor von der Braut dargereichte zu legen, denn es gilt noch immer der Glaube: Wer seine Hand bei der Kopulation oben liegen hat, wird dereinst in der Ehe die Herrschaft im Hause behalten. — Sobald aber die Braut von ihrem Sitze sich erhebt, muss auch sogleich die neben ihr sitzende Brautfrau oder Brautjungfer auf die eben verlassene Stelle rücken, damit diese nicht auskühle, was sonst Unglück für die zukünftige Hausfrau brächte. Für Schicksalspropheten gelten auch die Altarkerzen während der Hochzeit: wenn nämlich die eine derselben trübe brennt oder gar erlischt, so bedeutet dies, auf wessen Seite es geschieht, Unglück, Krankheit oder gar den Tod für den Bräutigam oder die Braut. Für Unheil verkündend wird es gleichfalls angesehen, wenn es in den Brautkranz regnet. —

Aus der Kirche zurückgekehrt kleiden sich zunächst die weiblichen Glieder des Trauungszuges um, denn es würde gewaltiges Aufsehen erregen, wenn auch nur die Braut im Brautkleide sich zur Mahlzeit setzen wollte. Es sammeln sich nun auch die zum Essen geladenen Gäste, die

wohl von denen zu unterscheiden sind, die vor der Trauung, in geringerer Anzahl zum Züchten geladen werden. Das Züchten war früher ein letztes feierliches, formelles Werben und Anhalten des Bräutigams um die Braut, und geschah sonst wohl durch den Ceremonienmeister, den Hochzeitbitter. Jetzt versteht man darunter nur noch die nach dem feierlichen und meist schweigenden Genuss von Kaffee und Kuchen folgende Abschiedsscene des Brautpaares von den Eltern. Zum Züchten geladen zu werden, gilt für eine besondere Ehre und schliesst zugleich das Ehrenamt des kirchlichen Beistandes ein, sowie die Verpflichtung zu den üblichen Hochzeitsgeschenken, die jedoch denen erlassen sind, die nur zum Schmause geladen werden. Die Hochzeitsgeschenke selbst werden aber nicht mehr wie früher während der Mahlzeit überbracht, sondern schon vor der Hochzeit in das Brauthaus geschickt, wo sie, nebst den Ausstattungs-Möbeln in einem besonderen Zimmer zur Ansicht der Hochzeitsgäste ausgestellt sind. Über der Mahlzeit oder vielmehr nach derselben (zum Dessert) wird, obgleich auch diese Sitte schon an verschiedenen Orten einzuschlafen scheint, dem Bräutigam mit vielem Lärm eine grosse, versiegelte Schachtel als von der Post angelangt, die herkömmliche Gabe der Brautfrau, zur Eröffnung übergeben. Dieser muss sich nun dessen weigern und die Braut dazu auffordern, die ein Gleiches zu thun verpflichtet ist. Die Schachtel wird dann dem kecksten Junggesellen übergeben oder von irgend einem Hochzeitsgast eröffnet. Ihr Inhalt, Brauthaube, Kinderkleider und Kinderwäsche, Spielsachen, Wiegenband (ein langer Papierstreifen, mit oft recht zotenhaften Versen beschrieben) und vor allem der so beliebte Storch, Nicke-mann, Dukatenkacker, Stehauf u. s. w. und Wickelkinder von Holz oder Wachs, machen nun unter allerhand schlüpfrigen, derb belachten Scherzen die Wanderung von Hand zu Hand um die ganze Tafel. Während dieser Beschauung hat die Hochzeitslust den Höhepunkt erreicht; die Hochzeitsgäste werfen sich häufig mit Bonbons, Zuckernüssen, Rosinen, Mandeln u. s. w., bei ärmeren mit Erbsen und schliesslich wird der von ihren Jungfern wacker verteidigten, sich sträubenden Braut der Kranz genommen, gleichfalls unter allerlei Anspielungen, und von den Brautfrauen die Haube aufgesetzt.

Nach aufgehobener Tafel, zu welcher gewöhnlich der Bräutigam das Rindfleisch und Getränk zu liefern verpflichtet ist, begiebt sich in den meisten Fällen die ganze Gesellschaft in den Kretscham zum Tanz. Die Brautbetten müssen von einer Frau zurechtgemacht werden, die dieses Geschäft ohne alle Zeugen verrichtet, weil sie nach dem Volksglauben dabei streng geheim gehaltenen Hokuspokus machen muss, damit die Ehe auch fruchtbar werde. Ledige Personen müssen fern gehalten werden. Diese Frau heisst denn auch die Bettfrau und wird besonders geehrt; dazu ausersehen zu werden, gilt für einen grossen Vorzug. — Beim Eintritt

in die neue Heimat muss das junge Ehepaar ein Stück Brot, einen Löffel Salz und ein Stück Kupfergeld (meist einen Dreier) erhalten oder vorfinden.

Geburt und Taufe.

Sobald ein Kind geboren ist, wird ihm, vorzüglich in der ersten Nacht seines Lebens, ein Gesang- oder Gebetbuch, oder sonst ein Buch geistlichen und religiösen Inhalts, bei Katholiken wohl auch der Rosenkranz, in die Wiege zu Häupten unter das Bettchen gelegt. — Ist ein Kind unruhig, so muss ihm die Ruhe gesucht werden, d. h. es wird Staub aus allen vier Ecken der Stube zusammengekehrt, eingewickelt und alsdann, täglich an einer anderen Stelle, unter das Bettchen gesteckt, dies kann bis zu einem Jahre fortgesetzt werden; probatum est! — Ein Kind darf unter einem Jahr nicht mit Blumen geschmückt werden noch auch in einen Spiegel sehen. — Letzteres darf auch die Mutter des Kindes während ihrer Wochenzeit nicht. Sie hat überhaupt so manches zu beobachten: sie darf z. B. nicht Herein rufen, wenn angeklopft wird (eigentlich soll aber an einer Wochenstube gar nicht angeklopft werden); sie darf bei Gefahr ihrer Gesundheit und ihres Lebens nicht ihr Gehöfte und Garten verlassen, ehe sie zur Kirche geht. — Dieser Kirchgang ist in Schlesien wie auch in der Ober-Lausitz eine auf dem Lande und in kleineren Städten allgemein verbreitete Sitte, und ist nur nach den jedesmaligen, ortsüblichen kirchlichen Einrichtungen verschieden. In der evangelischen Kirche empfängt die Wöchnerin, die mit einer Geleitfrau erscheint, und so wie diese dunkel gekleidet sein soll, ohne aber zu trauern, an einem Kirchtage, am Altare knieend, nach einem bezüglichlichen Gebet und Vater-unser, den Segen von dem Geistlichen. In der katholischen Kirche, wie auch in der sächsischen Oberlausitz holt der Geistliche die Wöchnerin in der Vorhalle ab, betet dort (exorcisirend) und führt sie dann selbst zum Altare. Der Kirchgang erfolgt entweder nach Ablauf der sechs Wochen, oder sobald die Wöchnerin sich kräftig genug fühlt, oder doch nach Entscheidung des Gatten sich fühlen muss. — Stirbt eine Wöchnerin während ihrer Wochenzeit, d. i. vor ihrem Kirchgange, so muss sie schwarz gekleidet in den Sarg gelegt werden, weil sie doch um ihr Kind trauern muss.

Bei einem Taufen erscheinen die unverheirateten weiblichen Paten, die sogenannten Jungfern-Paten, sämtlich im Kranz, doch nur äusserst selten, obgleich früher gewöhnlich, im Myrtenkranz. Bei Berührung des Kindes nach vollzogenem Taufakt, pflegen noch viele, vorzüglich die älteren Paten, nicht des Täuflings Stirn zu berühren, sondern mit Zeigefinger und Daumen der rechten Hand das Gesichtchen zu überspannen, weil man glaubt, dass dadurch Grübchen in den Wangen entstehen. Ehe die Paten die Kirche verlassen, werden dem Kinde noch die Patengeschenke eingebunden, d. h. in das Bettchen gelegt, und zwar Geld in besonders

dazu gefertigte Couverts. (sogenannte Patenbriefe, mit Vignetten und bezüglichen Versen geziert) gewickelt und mit buntseidenen Bändern umschlungen. Die niedrigste Taxe für das Eingebinde einer Magd beträgt hier 1 Rthlr. 3 Pf., der Kupferdreier darf aber nicht fehlen. Bei der Rückkehr aus der Kirche in das „Kindelhaus“, muss diejenige Pate, die den Täufling trägt, sagen: „In (einen) Heida hom ber furt getroan. In Christa breng' ber wieder.“ - Die Taufschmäuse sind jetzt weit seltener als früher, doch wo sie noch stattfinden, ist auch noch an vielen Orten, vorzüglich bei den sogenannten kleinen Leuten, die Sitte des Karndla-Siehens (Körnchen-Suchens) damit verbunden, mit der es folgende Bewandnis hat: Die Taufgelage, vorzüglich war dies in früherer Zeit noch häufiger der Fall, werden mit der sogenannten Kindla-Suppe beschlossen, das ist eine Art Warmbier, in welches Kuchen eingebrockt wird. Zur Verfeinerung des Geschmacks gehören nun Rosinen und Mandeln, Karndla genannt. Diese Karndla zu liefern sind die Jungfer-Paten verpflichtet, aber sie dürfen dieselben nicht freiwillig darbieten, sie müssen im Gegenteil sich stellen, als ob sie dieselben vergessen hätten, obgleich sie ganze Starnutzken (Düthen, vergl. Weinhold, Schlesisches Wörterbuch 93) im untersten Unterrocke verborgen halten. Jetzt beginnt nun die Freiheit der Junggesellen, diese am bewussten Orte als vorhanden vorausgesetzten Karndla zu suchen, und das Privilegium der suchenden Jünglingshände erstreckt sich über alle Taschen (Schubsäcke).

Ist das Kind ein Jahr alt, so müssen sich die Paten mit ihren Geschenken einfinden, bestehend meistens aus Kleidchen: die erste Jungfer-Pate hat noch die Verpflichtung dem „Johrklèdla“ auch den „Johr-Kranz“ (Jahrkranz, von Myrtenzweigen) und ein Häubchen beizufügen. — Die Einladungen (Patenbriefe) zu einem Taufen, so fordert es der allgemeine Brauch, werden mit allerlei veralteten Prädikaten überladen und bei beiden Konfessionen von den Schullehrern geschrieben, die dafür eine kleine Einnahme geniessen. (Die Prädikate sind vorzüglich: der wohl- ehr- und achtbare Junggesell, und die wohl- ehr- und tugendsame Jungfer.) — Das gute Aussehen eines Kindes soll niemals gelobt werden, es wird sonst berufen und hört auf zu gedeihen; geschieht es aber dennoch, so muss man dreimal dabei ausspucken. — Die erste Kinderklapper dürfen nicht die Eltern, sondern sollen die Paten dem Kinde kaufen, weil dasselbe sonst aus dem Vaterhause gegen Fremde klatscht und gewäschig wird.

Tod und Begräbnis.

Jeder Todesfall soll sogleich den Haustieren, vorzüglich den Pferden, Kühen und Bienen (letzteren mit dreimaligem Anklopfen an den Stock oder die Bente) angezeigt werden. Das Wasser, womit eine Leiche gewaschen worden ist, nebst den Gefässen, muss an einen Ort vergraben

werden, wo niemand darüber schreiten kann; es verursacht dasselbe sonst abzehrende Krankheiten. — Auf eine Leiche, vorzüglich wenn sie schon im Sarge liegt, darf niemand Thränen fallen lassen, auch nichts der Leiche mit in das Grab geben, was ein Gesunder lange getragen hat, vorzüglich was noch die Körperwärme in sich trägt, als Tücher u. s. w. Es muss sonst die betreffende Person nach langsamem, abzehrendem Siechtum sterben. Es dürfen daher nicht einmal am Körper in der Kleidung getragene Stecknadeln, z. B. zum Befestigen der Sargausschläge, verwandt werden. — Wenn eine Leiche nicht erstarrt, so stirbt binnen Jahresfrist ein anderes Familienglied nach. Die Nähnadel mit dem Faden, mit dem ein Sterbekleid genäht worden ist, darf nicht abgeschnitten werden, sie muss daran hängen bleiben. Einer Leiche muss, ehe der Sargdeckel geschlossen wird, alles hinweggenommen werden, womit ihr Gesicht oder ihre Augen vielleicht bedeckt waren, als Tücher, Lappchen u. s. w.; sie kann sonst am jüngsten Tage Christum nicht sehen, wodurch ihre Seligkeit gefährdet würde. — Stirbt eine Wöchnerin, so muss sie zur Trauer über das verlassene Kind schwarz gekleidet in den Sarg gelegt werden, während sonst alle Sterbekleider weiss sind. Alle Gerätschaften, mit denen eine Leiche gewaschen worden ist, als Kämme, Schwamm, Lappen, Seife u. s. w., gehören mit in den Sarg.

Zur Leichenbegleitung wird in der Regel das ganze Dorf gebeten, und je nach dem Range der Verstorbenen auch benachbarte Ortschaften; zu diesem Behufe hält der Gemeindehirte oder besser noch seine Frau, oder ein von ihm gedungenes Weib, einen Umgang von Haus zu Haus; aber dabei ist es strengstens verboten, die Schwelle der Häuser zu überschreiten, es würde sonst der Tod ins Haus gebracht; es muss daher dreimal mit einer Gerte an die Thüre geschlagen werden. Wenn ein Sarg zum Begräbnis aufgebahrt wird, so müssen die Stühle, Schemel, Bänke u. s. w. umgeworfen werden, auf denen der Sarg gestanden hat. — Wird eine Leiche zum Kirchhofe gefahren, d. h. auf einem Bretterwagen von einem entfernten Orte nach dem Pfarrdorfe, so muss der Kutscher eilen, um wieder zurück über die Dorfgrenze zu gelangen, ehe der Sarg versenkt wird. Auf dem Hinwege müssen aber, vorzüglich wenn mehrere Dorfgrenzen zu überschreiten sind, an jeder derselben die Pferde dreimal gehalten und dreimal wieder angetrieben werden, ehe der Zug sich weiter fortbewegen darf. — Jede Arznei, die einem Verstorbenen zuletzt vom Arzt verordnet worden ist, die derselbe aber nicht ausgebraucht hat, gilt für ein Universalheilmittel in den heterogensten Krankheiten, und wird darum häufig begehrt. — Die Beerdigungsfeierlichkeiten richten sich natürlich nach der Konfession, den Ortsverhältnissen, ob Stadt, ob Land, und nach den Vermögens-Umständen der Toten wie der Leidtragenden und gehören eigentlich nicht hierher; nur ist noch zu erwähnen, dass ohne Unterschied der Konfession und des Standes des Verstorbenen, die Träger

nach der Persönlichkeit des letzteren gewählt werden und nur in ausnahmsweisen Fällen die Zahl 4 übersteigen. Unverheiratete junge Männer (sogenannte Junggesellen) tragen Kinderleichen und überhaupt ledige Personen, deren Särge, wenn ihr Lebenswandel unbescholten war, bekränzt werden. Gewöhnlich sind bei solchen Begräbnissen auch, nach der Zahl der Träger, sogenannte Leidjungfern (ähnlich den Trauermarschällen) die schwarz gekleidet und meist mit Epheu bekränzt, grüne frische Kränze und Guirlanden tragen, und vor und hinter dem Sarge oder zu dessen beiden Seiten gehen. Diese Kränze müssen aber dann, sowie auch die Sträusse, welche die Träger im Knopfloch tragen, in das Grab auf den Sarg geworfen werden. Dasselbe geschieht auch mit den Citronen, die bei Begräbnissen von den Trägern in der linken Hand gehalten werden. — In manchen Gegenden, so in Kanth und seinen benachbarten Ortschaften tragen bei Begräbnissen lediger Personen und von Kindern auch die jugendlichen Träger Kränze von Immergrün auf dem Kopfe, die sie dann abnehmen und gleichfalls in das Grab nachwerfen. Am Beerdigungstage unverheirateter, vorzüglich verlobter Personen, wird das Trauerhaus festlich geschmückt mit Kränzen und wohl auch mit Maien, denn dieser Tag gilt für den Hochzeitstag, weshalb denn auch das sogenannte Traueressen sehr oft, absichtlich, wie ein vollständiges Hochzeitsmahl zugerichtet wird, bei welchem ausser den Verwandten, Trägern und Leidjungfern auch ein grosser Theil der Leichenbegleitung zu Gaste geladen ist.

Festgelage, Mahlzeiten und Speisen.

Die Festgelage auf dem Lande werden eingetheilt in Tauf-Essen, Hochzeit-Essen, Trauer-Essen und Kirmess. Die Tafel-Einrichtung ist dabei folgende: Die Tische, wenn einer nicht ausreicht, zwei oder drei, werden im rechten Winkel aufgestellt, welcher an seiner äusseren Spitze für den Ehrenplatz gilt, auf welchem bei Hochzeiten natürlich auch das Brautpaar eingeklemmt wird, das, im Rücken die Wände und die Stubenecke, sich oft buchstäblich nicht rühren kann. Unweit dieser Ecke, bei Hochzeiten in der Nähe der Braut, oft derselben gegenüber, an der innern Spitze des rechten Winkels, hat der Geistliche, wenn er überhaupt geladen wird, seinen Platz, welcher auch, wenn es der Kindla- oder der Huxtvater begehrt, mit einem Gebet die Tafel eröffnet. — Bei dem Taufessen und dem Hochzeitessen dürfen weder die Eltern des Kindes noch der Braut bei Tische mit sitzen. Diese speisen draussen; nur der Vater als Hausherr darf zuweilen, ab- und zugehend, in blossen Hemdsärmeln, bei dem einen oder dem andern Gaste auf Augenblicke sich niederlassen, um zu tischkerieren (diskurieren oder dem einen und dem andern zuzutrinken). — Die Reihe der Speisen eröffnet eine in mehreren Schüsseln aufgetragene Brühsuppe, d. i. eine ungemein starke, fette, lautere Rinds-

brühe mit Reis und etwas gestossenem Zimmet. Pflicht der Junggesellen ist es, diese Suppe sämtlichen Gästen auf ihre Teller vorzulegen und nachzugeben. — Dann folgt das Rindfleisch, welches geschnitten aufgetragen wird, aber früher auch von den Junggesellen oder von irgend einer Respektperson unter den Gästen zerlegt werden musste. Es werden dazu gegeben: Krèn- oder Meerrettichtunke, stark gezimmet, aber nicht versüsst; zuweilen noch eine andere braune Tunke von Schnittlauch oder Rosinen (die Saucen heissen stets Tunken), saure Gurken und an manchen Orten auch Hering. Die Gänge folgen von jetzt ab in sehr langen Pausen aufeinander und die Männer rauchen dazwischen, sprechen, wiewohl meist bescheiden, dem Glase zu; das Weibsvolk schweigt lächelnd oder flüstert nur. Nach alter Sitte kommt das schlesische Lieblingsgericht: Wurst — mit Sauerkraut in Untertassen; — früher Blut- und Leberwurst, jetzt aber, als Zeichen des modernen Fortschrittes, Bratwurst mit einer braunen, süss-säuerlichen Sauce; nicht selten werden alle drei Arten zusammen zu beliebiger Auswahl geboten. Bei vornehmer sein wollenden und bemittelten Bauern wird nun ein Gericht eingeschoben, nämlich polnisch (braun) gesottene Karpfen mit Sauerkraut. Statt dessen erscheint auch zuweilen Rindszunge mit Rosinensauce. Zwei aufeinander folgende Braten, mindestens einer, machen den Beschluss der Speisen, und zwar Kalbsbraten mit Backobst oder Salat, zuweilen Heringssalat, und schliesslich Schweinebraten mit Sauerkraut, der aber auch bei den Ärmern nicht fehlen darf. Bemittelte schalten auch hier noch einen Braten ein oder lassen ihn den beiden genannten vorangehen, und zwar Enten- oder speckfetten Gänsebraten. Ein Nach Tisch darf auch nicht fehlen; er besteht aus gutem hausbackenem Brote, frischer Butter, die, vorzüglich bei Hochzeiten, in Form von Hühnern mit Küchlein oder von Lämmchen aufgetragen wird, und Käse (bei Ärmern — altem Quarge). — Den völligen Beschluss macht um Mitternacht Kaffee und Kuchen. — Dies die Hochzeits- und Kindtaufschräume. — Die sogenannten Traueressen sind meist einfacherer Art, wenn dieselben eben nicht, wie oben angedeutet, verstorbenen ledigen Personen zu Ehren veranstaltet werden; bei dieser Gelegenheit wird an mehreren Orten, ausser Kaffee und Kuchen, etwas kalte Küche aufgetragen, wobei aber Heringssalat, gebackene Pflaumen und Preiselbeeren, nicht fehlen dürfen. — Kalte Küche mit gleicher Beigabe, Kaffee, Thee oder Chokolade, sind es auch, womit sich die Bauern bei ihren Lichtenabenden oder Winterkränzchen gegenseitig zu bewirten pflegen. (Die kalte Küche besteht meist aus zweierlei Braten, vielleicht auch aus Schinken und zweibis dreierlei Wurst.) Cigarren dürfen bei keiner solchen festlichen Gelegenheit fehlen.

Als Getränk bei festlichen Gelegenheiten wird zwar ausser Bier immer noch, vorzüglich bei den kleinen Leuten, der Schnaps in ziemlich bedeutenden Quantitäten und zwar in zwei Sorten, Korn und Guter (d. i.

Kümmel, Pfeffermünze oder Grunewald) kredenzt. Bei dem wirklichen Bauer ist aber bereits der Schnaps durch Wein verdrängt, und es stehen daher nicht selten auf Bauerntafeln herber und süsser Ungar, letzterer für die Weiber und gewöhnlich gefälscht, zuweilen auch einige Flaschen Rotwein. Bei den Lichtenabenden und Kränzeln wird ausser Bier und gutem Schnaps Grogg oder Punsch getrunken.

Bei Hochzeiten und zum Theil auch bei Kindtaufen erfüllt die liebe Jugend Hof und Gärten und guckt lüstern zu Thür und Fenstern hinein, und bittelt wohl auch um Kuchen, Wurst, Fleisch und dergl., man nennt dies **Schwellehocken**. — **An Fastnacht und zur Kirmis ziehen wohl** noch zuweilen junge Burschen, Knechte, Pferde- und Ochsenjungen umher mit langen Peitschen und knallen des Abends in den Bauergehöften und vor den Häusern anderer bemittelter Leute so lange und so fürchterlich, bis sie **Kuchen erhalten**, — dies heisst **Kuchenplatzen**.

Zu Weihnachten essen bemittelte Bauersleute gesottene Karpfen in brauner polnischer Sauce, ärmere dagegen Hering. — Die allgemeine **Fastnachtsspeise ist Bratwurst**.

Die Fleischkost der Landleute besteht hauptsächlich in Schweinefleisch von selbstgeschlachteten Schweinen, wo dann das Rauchfleisch den grössten Teil des Jahres ausreichen muss. Rindfleisch kauft man nur zu Festzeiten; Kalb- und Schöpsenfleisch sind ganz ungebräuchlich. — Braten ist selten.

Das schlesische Bauerngesinde erhält früh Milch oder andere Suppe, darauf Kartoffeln mit der Schale. Das Mittagbrot, vorzüglich in der Ernte, besteht aus Fleisch und Gemüse, oder Fleisch, Tunke und Klößen (sehr derb); das Abendessen sind wieder Kartoffeln mit Tunke. In mancher Haushaltung, besonders auf den Dominien, ist die Gesindekost für jeden Tag der Woche fest und besteht ausser der Ernte meist in Fastengerichten. Graupe und Erbsen, gemischt oder allein; Fleisch wird wöchentlich nur zwei- bis dreimal gekocht, doch dürfen des Sonntags nie und nirgends die Klösse fehlen.

Die Bauern stossen bei ihren Festlichkeiten miteinander an, aber nicht wie andere Menschen, sondern es fasst der eine das Glas am obersten Rande, der andere das seinige fast ganz unten am Fuss, und so werden dann die Gläser aneinander gestossen und halb streichend, halb schleifend zusammengeschlagen, als ob Feuer gepinkt werden sollte; natürlich ist dann der Klang nur ein Klirren und Klappern, aber niemals ein Wohl laut. — Der Trinkspruch lautet: „Dein Wohlsein (Ihr Wohlsein)!“ — „Herr Lange — Herr Kalesse — Frau Biewaldin u. s. w. Du sollst (Sie sollen) leben!“ — Worauf die Antwort: „Selbsteigen!“ oder „Wohl bekomm's!“ — Nach jedem Schluck Brantwein, wobei fast immer ein ganzes Gläschen ausgestürzt wird, gehört es zum guten Bauernton, sich zu schütteln und das Gesicht zu verzerren, als ob man Gift getrunken hätte.

Zur Vesper im Sommer gehört weisser Quarg mit Salz und Kümmel, im Winter aber, falls sie dann üblich ist, und auch zum Abendbrot, wird statt der Butter dick eingekochter Sirup von Runkelrüben, sogenannter Saft, gegeben.

Das allgewöhnliche Frühstück der Landleute, hier und da auch des Gesindes, ist der Kaffee, den sich der Bauer, besonders des Sonntags, auch zur Vesper anthut. — Das gewöhnliche Festgebäck ist der Kuchen, der aber nur als Streuselkuchen und jetzt schon viel dünner und besser als früher gebacken wird; andere Sorten sind den Landleuten fremd. — Die einst so beliebten Gälbrûtla (Gelbbrotel) zu Ostern sind fast ganz abgekommen. Hin und wieder werden Pfannenkuchen von den moderneren Bauersfrauen gebacken (Krapla genannt).

Für ein beliebtes Gericht als Fastenspeise werden angesehen die Schnickerle, eine Art Klösschen von Schwarzmehl (ähnlich den Nudeln zum Gänsestopfen) mit brauner Butter und gebratenen Zwiebeln; vgl. Weinhold, Schles. Wörterbuch, pag. 87. Ein Volksgericht in den bis in unser Jahrhundert überwiegend polnischen Gegenden auf dem rechten Oderufer sind Kartoffeln, mit der Schale oder gebraten, zu kalter Buttermilch oder Schlippermilch. Ebenso ist es in denselben Gegenden Sitte, Speisen und Gebäck mit Leinöl (oleum lini) zu mechseln; auch dergleichen unter Schweinefett oder Quarg gerührt, statt Butter auf Brot zu streichen.

Bilder aus dem færöischen Volksleben.

Von V. U. Hammershaimb.

Aus dem Færöischen übertragen von Dr. Otto L. Jiriczek.

Lebensbilder færöischer Volksart und Sitte zu schreiben, war wohl niemand berufener als Probst V. U. Hammershaimb, der den grössten Teil seines Lebens auf den Inseln zugebracht und der færöischen Sprache und Litteratur das liebevollste Studium zugewendet hat. Die „Folkelivsbilleder“, die er für seine „Færösk Anthologi“ verfasst hat, sind denn auch in ihrer schlichten, volkstümlichen Erzählungsweise und in ihrer vollendeten Abrundung kleine Meisterstücke.

Die nicht ganz unbedeutenden Schwierigkeiten des modernen Færöischen dürften das Erscheinen einiger dieser Bilder in deutscher Übertragung rechtfertigen, bei deren Auswahl das volkskundliche Interesse massgebend war. Die Übertragung durfte, da der philologische Wortlaut

des Textes (im Gegensätze zu den von mir im II. Bande dieser Zeitschrift mitgeteilten färöischen Sagen) keine Rolle spielt, eine freie sein; dass sie keinen Anspruch auf die Wiedergabe des an der Sprache haftenden stilistischen Lokalkolorits erheben kann noch will, ist selbstverständlich.

Herrn Probst Hammershaimb sei hier der beste Dank für die Erlaubnis zur Übertragung und für freundliche Aufklärungen über mancherlei Schwierigkeiten des Textes ausgesprochen.

Hochzeit.

Stattlich war der Bursch, der älteste Sohn des Bauers zu N., der so reich war, dass er zwölf Mark¹⁾ an Königsgut und drei Mark zu erbeigen [*i ódal*] besass, und schön war das Mädchen, das sich der Jüngling zum Weibe gewählt hatte. Ob seine Werbung so aufgenommen worden war, wie man sagt, dass es sein soll, soll es recht und richtig zugehen, nämlich zuerst mit „Nein“, dann mit Schweigen, und endlich mit „Ja“, ist unbekannt, doch gefreit hatte er, sie hatte ihr Ja gegeben und die Eltern zugestimmt, und so war alles in Ordnung. Er war mit zwei Verlobungszeugen beim Pastor gewesen, um sich einschreiben zu lassen, sie waren in der Kirche aufgeboten, und die Hochzeit für die zweite Woche hernach angesetzt worden. Weithin verbreitete sich die Kunde, wie viele Tonnen Korn aus dem Vorratshause genommen worden waren, um Hochzeitsbrot zu backen, wie viele Hammel man zu „*skinsakjót*“ [Schaffleisch, mit Salz bestreut, abgekocht und dann zum Dörren aufgehängt] abgekocht hatte, und wie viel von Schafen man noch zu schlachten gedachte, bis die Hochzeit stattfände: ein Ochse und eine Mastkuh standen im Stalle und sollten das Leben lassen, damit die Speise nicht ausgehe und niemand sagen könne, er sei zu einer Hungerhochzeit eingeladen worden.

Nun näherte sich der Freudentag, die Hochzeitsbitter wurden ausgesandt, die Gäste zu laden, und sie hatten sich die Einladung der Braut und des Bräutigams zusammengestellt, wie sie sie in den Häusern vorbringen wollten: die einen machten sie zu einer kleinen Predigt, die anderen scherzhaft; aber manch junges Herz schlug unruhig, als der Bitter in das Dorf kam, aus Angst, er möchte nicht zu ihnen kommen und ihnen ein solches Vergnügen entgehen. Wo er eintrat und zur Hochzeit lud, war er natürlich willkommen, und man holte die [Brautwein-] Flasche hervor und bot ihm ein Gläschen, und der Kaffeekeessel wurde über das Feuer gesetzt und der Tisch für ihn gedeckt. Doch bei den meisten entschuldigte er sich, er habe so viele Häuser abzugehen und müsse sich deshalb beeilen, er danke ihnen ebenso herzlich dafür, wenn er sich auch nicht nieder-

1) Eine „*mörk*“ 10 000 bis 20 000 Quadratellen.

liesse — aber er musste doch wenigstens das Gläschen in die Hand nehmen, die Lippen befeuchten und „skál“ sagen, ehe er wegging. — Die Sorge, sie würden am Ende nicht eingeladen werden, war nun allerdings von der Jugend genommen; aber alle konnten ja nicht vom Hause, und nun kam die andere Sorge, wer von ihnen daheim bleiben müsse, und darum erscholl es von Kindern und Gesinde: „Mamma, lass mich hin! — Hausvater! ich möchte gern zu der Hochzeit — wann kommt ein solches Vergnügen wieder für uns!“

Wenden wir uns nun wieder dem Hochzeitshause zu und sehen wir nach, wie es dort zugeht. Eine Unzahl von Köchen war bereits acht Tage vor der Hochzeit hier zusammengekommen, einer ramte über den andern und die Thüren standen keinen Augenblick von früh bis abends zu, sondern wurden im ganzen Hause beständig auf- und zugeschlagen. Die alte Hausmutter hatte schon ganz den Kopf verloren über all den Fragen, auf die sie Antwort geben sollte, und wünschte nur, die ganzen Festtage wären schon vorüber.

In der Rauchstube hing ein grosser Kessel über dem Feuer, in dem sollte die Blutwurst gekocht werden. Einige der Hochzeitsköche standen hier und schnitten den Talg, sowohl Nierenhaut wie Netz, die das Fett abgeben sollten, andere Weiber rührten mit dem Quirl Mehl in das Blut ein und andere reinigten den Magen, Netzmagen und Dickdarm, worein die Wurstmasse gefüllt werden sollte. Im Dörrhause lagen ganze Haufen von Schafsköpfen; einer der Knechte sass dabei und schnitt die Kopfwolle ab, und zwei Mägde standen am Feuer und sengten und schabten die Köpfe ab, dass kein Härchen daran bleibe, über das sich die Gäste aufhalten könnten. — Nun kam das Boot aus Land, das die ausgeborgten Gegenstände brachte: Tischtücher, Speiseschüsseln, Speisemesser, Porzellan, Gläser und ähnliche Sachen vom Kaufmanne; — das war heikel und musste gut aufbewahrt werden, damit nichts zerbräche, und darum wollte die Hausfrau selbst dafür sorgen und es wohl an einem Orte verwahren, wo es ohne Gefahr bis zur Benutzung stehen konnte. — Ein langer Querbalken im Fischdörrhause, der von einem Ende zum andern reichte, war begehrenswert; denn hier hing Rumpf an Rumpf von frisch abgehäuteten und ausgeweideten Schafen und Lämmern. Der Hausherr kommt herauf und schneidet Hälse, Vorrücken und einige Keulen ab, damit er den Leuten, die ins Hochzeitshaus kämen, frischgekochtes Fleisch vorsetzen könne, auch soll es der Grützsuppe Kraft geben, die am Hochzeitsabend¹⁾ den Gästen vorgesetzt werden soll. Was von den Rümpfen noch übrig war: Schenkel, Mittel und Endrücken, Rippenpartie und Beine, sollte hängen bleiben, um am Hochzeitstage selbst gebraten zu werden.

1) *brúðleypsafan*, nach germanischer Art Bezeichnung für den Tag vor der Hochzeit! Der Abend des Hochzeitstages heisst fär. *brúðleypskeöld*. FA. Ords. s. v.

Der Hochzeitsabend war nun gekommen: ein Boot mit acht Leuten war frühmorgens beim ersten Tagesgrauen nach dem Pastor geschickt worden, und die Ruderer zögerten nicht lange mit der Abfahrt, denn sie wollten wieder zurück sein, wenn der Tanz begönne, und der Weg war lang. Der Hausherr gab ihnen ein Frühstück, und in das Boot erhielten sie mehr Speisevorrat, als sie am Wege essen konnten. Die Wassertonne hatte man nicht vergessen, und auch jenes Tönnchen mit dem Nass nicht, das keiner verschmähete, wenn es ein paar tüchtige Rudergriffe um eine umbrandete Landzunge galt. — War schon vorher ein geschäftiges Durcheinander im Hochzeitshause gewesen, so ging jetzt alles drunter und drüber: alles sollte ja für die Hochzeitsgäste bereit stehen, die Tische zurechtgestellt, Tücher ausgebreitet, Stühle und Bänke herbeigeschafft werden. Das war ein Herumlaufen in der Rauchstube, Küche, Glasstube und dem grossen Zimmer, die Thüren flogen auf und zu und die Köche eilten hin und her. Jetzt kamen Nachbarn mit grossen Töpfen Milch und kleineren mit Sahne. — letztere sollte gleich auf den Tisch kommen, die Milch erst gekocht und dann aufgehoben werden — übergenug gab es da zu denken und zu besorgen!

Der Mittag war vorüber, Braut und Bräutigam standen in Sonntagskleidung, die Schenken standen schon bereit mit der Wein- und Branntweinflasche und Gläsern. Jetzt sah man ein Heer von Hochzeitsgästen den Hügel herab kommen, Braut und Bräutigam und Schenken eilen da in das Tún (Hausmark) hinaus, um sie zu empfangen und ins Haus zu laden. Das erste, was die Gäste thun, ist, sich des Fusszeugs zu entledigen und trockene Strümpfe und Tanzschuhe, oder Schuhe aus gegerbter Schafhaut anzuziehen; dann werden die Gäste zu den Tischen geführt, um sich an Speise und Trank von der langen Gebirgswanderung zu erquicken; da surrt das Gespräch durcheinander, die Pfeifen werden angezündet, und mancher schiebt sich ein Stück von der Kautabaksrolle zwischen die Zähne. Hier treffen sich viele, die sich schon lange nicht gesehen, man fragt sich aus und erkundigt sich nach allerlei, und so vergeht eine gute Weile, bis die Jungen sich zusammenthun und einen Ring schliessen; da wird gesungen und getanzt — das tönt bis auf das Tún hinaus — der Ring wächst und schlingt sich mehrfach in sich selbst. — „Das Pastorboot kommt!“, wird in die Stube hineingerufen, und Braut und Bräutigam eilen zum Landungsplatz hinab, um auf dem Landungssteine das Boot zu erwarten; — der Pastor ist nicht allein im Fahrzeug; andere Hochzeitsgäste haben ihn gebeten, sie mitzunehmen. Die Schenken, die dem Brautpaar auf dem Fusse gefolgt sind, bieten nun Wein, Branntwein (oder Cognac) an, sobald jemand den Fuss auf das Land setzt. Erst jetzt treten Braut und Bräutigam in den Tanz ein, und können sich die Gäste voll dem Vergnügen hingeben; denn ein- oder das andere Mal ist es schon gesehen, besonders auf den Nordinseln, dass der Pastor nicht am fest-

gesetzten Tage kam, da er auf den Aussenschären vom Wetter gebunden sitzen bleiben musste und vor Brandung und Seesturm nicht loskommen konnte; da musste die Trauung bis zu seiner Ankunft verschoben werden und es machte sich sehr fühlbar, dass da etwas fehlte, was nicht fehlen durfte. Der Tanz ging fröhlich fort, und war ein Lied oder eine Heldenballade zu Ende, so fand sich gleich ein anderer, einen neuen Sang zu beginnen, und so ging es fröhlich und lustig fort, bis der Hauptkoch zum Nachtmale einlud. Da setzten sich die Gäste zu Tisch und erhielten Suppe mit Fleischklößen und Rüben, Blutwurst, Hammelköpfe, Erdäpfel, Brot und Butter. Nach dem Nachtmale wurde nicht mehr getanzt, sondern jeder suchte sein Nachtquartier auf, das ihm bei den Nachbarn und in den nächstgelegenen Siedelungen angewiesen worden war, und war froh, konnte er nur ein Lager auf dem Fussboden wo immer bekommen. So war der erste Tag der Hochzeit vorbei; ein oder der andere, der noch kein Schlafbedürfnis spürte, trieb sich bei dem Schenken herum und liebäugelte mit der Flasche, die jener hatte; doch es dauerte nicht lange, so war alles ruhig.

Nun war der Hochzeitstag angebrochen; die Jugend konnte vor Freude nicht lange schlafen, und schon frühmorgens hörte man im Tún und Hochzeitshause Menschenstimmen. Jetzt wurde allen Kaffee mit Weissbrot und Zwieback vorgesetzt, die Pfeifen wurden angezündet, und draussen und drinnen hörte man lautes Gespräch, die Burschen scherzten mit den Mädchen und schwatzten viel mit einander, ebenes und unebenes. Die Zeit verfloss rasch, die Morgenmahlzeit wurde aufgetragen, und abermals wurden die Gäste zu Tisch geladen; da war kein Mangel an Schafschinken, denen Blutwurst, Brot und Butter folgten.

Die Weiber begannen nun, sich in die Staatskleidung zu werfen, die sie in der Kirche anhaben sollten, und Frauen waren die Braut zu schmücken gegangen, und das wollte seine Zeit haben, wie das Sprichwort sagt: „eine Braut zu schmücken braucht Weile.“ Es geht gegen Mittag, und noch immer deutet nichts auf den Kirchgang; die Leute fangen daher an, ungeduldig zu werden, und mehr als einmal hört man: „Heute wird der Brauttanz spät beginnen.“ Endlich kommt doch die Botschaft, die Braut sei fertig, aber unglücklicherweise hört man gleichzeitig, dass die zweite Brautgeleiterin und mehrere Kranzjungfern noch nicht aus der Kammer gekommen sind, es fehlt noch dies und das: die eine muss sich noch das Haar in die Stirne kämmen lassen, die andere es sich teilen lassen, die dritte flechten, und darum muss man, mit wenig Lust, doch noch etwas warten. — Endlich steht die Sache doch so, dass dem Pastor gemeldet wird, man wolle nun zur Kirche, und so verschwindet er und der Küster.

Jetzt ertönt Glockengeläute, das Brautpaar tritt in das Tún, Büchenschüsse krachen, und die kleinen Jungen, die keine Büchse haben, und

es doch mit den Erwachsenen gleich halten wollen, rennen mit aufgetriebenen Lammsblasen herum, und zerschlagen sie vor dem Brautpaare. Lang war der Zug, der in die Kirche sollte, und es dauerte lange, ehe man alle zusammenpaarte, je zwei, ein Bursch und ein Mädchen. — Die Brautmesse war gehalten, die Lieder abgesungen, alle hatten am Opfer teilgenommen — gar mancher Angst im Herzen, sich ungeschickt zu benehmen, so z. B. etwa die Verneigung und Verbeugung vor dem Brautpaare zu vergessen, als es aus dem Chore zurückkam; denn sie wussten sehr gut, dass solches nicht unbeachtet bliebe, sondern bei Tisch zum allgemeinen Vergnügen preisgegeben würde, wenn das Hinterstück¹⁾, geschmückt mit farbigen Bändern, vom Oberkoche mit einem scherzhaften Reime den Gästen vorgesetzt wurde, damit sie darüber ihr Sprüchlein machten; — niemand, zu dem das Hinterstück kam, durfte es zum Nächsten schieben, ehe er sich nicht durch ein Reimlein gelöst hatte. — Da läutet es wieder, und nun geht es aus der Kirche heim, Büchsen knallen, Blasen bersten, das ganze Gefolge geht zurück, wie es kam — Braut und Bräutigam stehen im Hochzeitshause mitten in der Stube, und nun kommt der Pastor und die ganze Schar, um ihnen Glück zu wünschen. Die Köche treten ein, entbieten zur Mahlzeit, und weisen jedem den Sitz an; das Brautpaar auf dem Hochsitz, Brautführer und Brautführerinnen beiderseits von ihnen, und so weiter, wie es zur Kirche ging. Die Mahlzeit besteht aus Fleisch- oder Grützsuppe, Ochsen- und Lammsbraten, worauf Bäckereien folgen; die Schenken sind nicht lässig im Nachfüllen leerer Gläser. Die Gäste sind lustig und manches Scherzwort fällt bei Tisch und weckt Gelächter.

Nun merkt man, dass die Köche wünschen, die Gäste möchten sich erheben und der zweiten Tischgesellschaft Platz machen; daher wird der Psalm nach Tische gesungen und für die Mahlzeit gedankt. Nachdem die zweite Gesellschaft abgegessen, beginnt man an die Anordnung des Brautanzuges zu denken, während die dritte Gesellschaft speist, und alle, die frei sind, sammeln sich in der Tanzstube, und der Küster hebt das Brautlied an:

„Ihr ehrlichen Brautleute, achtet nun wohl²⁾“, wie der Sendbote Abrahams Rebekka dahin brachte, ihm nach Kanaan zu folgen und Isaaks Frau zu werden; meist folgt dann die Susannenweise und noch ein drittes ernsthaftes Lied, und daran schliessen sich Heldenlieder und Balladen, und der Tanz geht ununterbrochen die ganze Nacht hindurch bis zum nächsten Mitrag. Es kommt der dritte Tag; am Morgen begeben sich alle Gäste in das sogenannte „Brauhaus“; Braut und Bräutigam sitzen hier an einem Tische, schenken selbst Wein oder Rum und bieten allen, die mit den Hochzeitsgeschenken herkommen, grosse Becher an, und nicht selten

1) Fær. *drunnur* „Hinterteil und Schwanz eines Rindes“, FA. Ords. s. v.

2) Im Originale dänisch; altes Kirchenlied.

wird hier des Guten zuviel gethan; der Tanz wird nun munterer und polternder. Das ist der letzte Tag, und heisst Abfahrtstag; die, welche von weither kamen, fahren zuerst, damit sie noch bei Tageslicht nach Haus kommen; die, welche einen kürzeren Weg haben, weilen oft im Tanze bis zur Dämmerung und sind dann nicht selten vom Singen ganz tonlos und heiser wie Enteriche. Noch eine Mahlzeit wird ihnen geboten, ehe sie fahren. Die Staatskleider werden in Kleidersäcke, Kisten oder Bündel gelegt; dann nehmen alle mit Kuss Abschied und danken für gute Gesellschaft und Vergnügen. Am Sonntage darauf findet die „Haus-hochzeit“ statt; da kommen die Köche und nächsten Verwandten zu Gast, hernach wird wieder am Abende getanzt, und damit ist das Hochzeitsfest zu Ende.

Hausbau.

Der jüngere Sohn des Erbbauern N. in Mikines hatte sich mit einem Mädchen von der Hauptinsel verlobt und sehnte sich danach, sie bald auf seine Insel heimzuführen. Der Vater hatte nichts gegen die Heirat einzuwenden und versprach ihm beim Hausbau zu helfen. Im Winter zog er Steine, die oben im Gebirge gebrochen wurden, heim, denn in den Ansiedelungen hier ist kein Stein zu sehen; er benutzte hierzu den Steinschlitten, wenn es so hart gefroren war, dass der Schlitten nicht in den Mooren oberhalb des Hauses versank. So wurde denn auf dem Bauplatze der Grund gelegt, unmittelbar auf den harten Erdboden, wo er nicht sumpfig war, und aus hübschen flachen Steinen errichtet. Das Frühjahr kam, und nun sollte vom Kaufmanne alles Material zu den Häusern genommen werden: Holz, Birkenrinde, Teer, Nägel, Ziegel, Kalk, Öfen und anderes, und alles das wurde auf einem Schiffe nach Sörvág geführt und dort aufgestapelt; denn das Fahrwasser um Mikines ist stets so unruhig, dass man nicht daran denken kann, dort eine Schiffsladung auszuschiffen. So musste man denn die Dorfbewohner bitten, alles den langen und schwierigen Weg von Sörvág heraus zu transportieren; der Mikinesfjord mit seiner starken Strömung lässt nicht mit sich spassen; doch machte keiner der Männer Schwierigkeiten, jeder versprach nach einer Ladung fahren zu wollen, sobald Meeresstille eintrete, und alle gaben ihre Zusage gerne. Balken und Bretter nebst dem anderen Materiale wurden glücklich auf die Insel geschafft, ohne dass ein Schaden geschah, und nun musste man daran denken, sich einen der besten Zimmerleute der Insel zu verschaffen, dass er die Arbeit leite, und andere, dass sie ihm hülften. Der bereits gelegte Grund zeigt, wie gross die Wohnhäuser werden sollten; so werden denn die Ober- und Unterbalken, sowohl die Lang- als Querbalken erst gefertigt, dann in einander in den Ecken eingefalzt und in der Mitte zusammengestossen, alles so solid, dass nichts auseinandergehen kann, wenn der Nordwestwind mit seinen grimmigen Griffen das Dach

packen sollte: denn mag dieser Wind anderwärts auch erträglich sein, so brausen und sausen hier (infolge der Gebirgsformation) die scharfen Wirbel, die er von oben auf die Ansiedelung sendet, so, dass das Haus zusammenzubrechen droht; darum gilt es, die Häuser stark zu bauen und sich vorzusehen, dass sie der Wind nicht niederreisse. Das Riegelwerk war fertig, die Scheidebalken gelegt, jeglicher Balken mit seiner Falz, in die die Eckpfosten und Stolpen, sowie die beiden Enden der Wandbretter gelegt werden sollten; auch die Querbalken, die den Fussboden tragen sollten, lagen bereits. Jetzt galt es, das Sparrenwerk aufzustellen: die Hahnenbalken waren alle fertig und nach den Unterbalken zugemessen; die Eckpfosten und Stolpen wurden aufgestellt, die Querbalken fest in sie und die Unterbalken beiderseits eingestossen, und die Spreizbalken in die Hahnenbalken eingesetzt.

Das Dachgerüste ragte nun empor, und man musste sich beeilen, die Bekleidung aufzusetzen, damit der Wind keinen Schaden anrichte. Das Sägestell hatte keinen Tag geruht, Balken und Bretter wurden gesägt, und jedes Menschenkind auf der Insel, das einen Hobel halten konnte, war unter die Handwerker aufgenommen worden, um zu helfen, und man konnte allen ansehen, dass hier keine Faulheit herrschte, sondern jeder sich beeilte, so gut er konnte. Die Sparren wurden aufgestellt und mit den Querspreizen verbunden, zusammengestossen, je eine Halbsparre mit dem oberen Ende in die andere, mit dem unteren in das Hahnengebälke, und am Ende die „skálkar“ (Holzstücke) angenagelt, die das „Wasserbrett“ tragen sollen, auf dem der Torfhälter (schiefes Brett, das den Torf am Herabgleiten hindert) angenagelt wird; hierbei gilt es aufzupassen, dass das Lager für die „skálkar“ nicht zu gross wird, denn sonst können Sprünge, besonders Frostsprünge, grossen Schaden anrichten, namentlich, wenn das Dach bloss einen rechten Winkel bildet. Oft wird eine Steinwand der einen Mauer des Hauses vorgeschoben, und zwar entweder gemauert oder aus Steinen und Torfstücken gesetzt, und das Dach über den Gang zwischen der äusseren und inneren Mauer hinausgebaut. Dann wurden die Hahnenbalken aufgesetzt, um die Sparrenpaare zusammenzubalten und der letzte Sparren auf dem Giebel erhielt seinen Balken. Darauf begann man zu decken: die Schindeln wurden aufgelegt und sorgfältig Brettkante an Brettkante auf die Sparren genagelt, der Giebel auf die Falzbekleidung aufgelegt, und ein Fenster eingeschnitten, damit Licht in den Boden falle. Während man so am Dachstuhle arbeitete, hatte man unten nicht gerastet, sondern alles gethan, die Arbeit zu fördern, damit die Häuser vor dem Winde abgesperrt stünden. Obzwar man keine übergreifende Bretterverkleidung haben wollte, wurde gleichwohl eiligst gearbeitet; die Bretter lagen alle zurechtgehauen, gehobelt und mit Falzen zum Ineinandergreifen versehen, die Fensterrahmen waren eingesetzt und in der Eile wurden sie provisorisch mit Brettern verschlagen. Jetzt, da

das Haus geborgen war, konnten alle Leute in der Ansiedlung ruhig schlafen, wenn der Wind kam. Am ersten schönen Tag darauf sollte das Dach gedeckt werden und dabei musste alles Volk in der kleinen Siedlung helfen. Die Zimmerleute begaben sich auf das Dach, legten die Birkenrinde auf und befestigten die Torfhälter über derselben am Wasserbrett, setzten die Windbretter vor die Giebel und schlugen die Riegel, die sie halten sollen, fest. — Zahlreiche Leute graben draussen Torfstücke, die auf die Birkenrinde gelegt werden; zum Transporte der Torfstücke nach Haus bedient man sich der Pferde; die Frauenzimmer winden Heubänder zum Überlegen über die Torfstücke, damit sie nicht reissen, ehe sie fest geworden und die Rasenziegel zusammengewachsen sind, und lange Zweige werden oben aufgelegt, damit die Torfziegel halten und nicht herabrutschen, sich nicht aufwerfen und vom Dache stürzen. Wird die Belegung gut vorgenommen, so kann ein solches Rindendach ein halbes Jahrhundert stehen, ohne Sprünge zu bekommen. Während die Bauleute, nun nicht mehr unter freiem Himmel, sondern das Dach über sich, geschützt vor dem Wetter, es mag draussen zugehen wie es will, die Arbeiten ausführen können, die noch zu besorgen sind, als da ist: Boden und Decke legen, Wände täfeln, Fenster einsetzen, mauern, Öfen errichten, Fallstücke auf die Hahnenbalken zwischen die Querbalken setzen, Thüren einsetzen und dergleichen Kleinigkeiten mehr, haben sich andere daran gemacht, aus Stein und Torf die Wände der Rauchstube aufzuführen, die am oberen Ende an das Haus angebaut werden soll, doch so, dass das Dach bisweilen etwas niedriger ist und nur bis etwa zur Hälfte des Hausgiebels reicht. Innerhalb der Mauern kommt dann Riegel- und Sparrenwerk, getragen von Stölpeln, und trägt das Dach wie in den anderen Häusern. Der schmale Gang zwischen den Wänden und der Panelierung wird zu Alkove-Schlafstellen verwendet, die mittels einer Schubthür von der Rauchstube aus zugänglich sind. Zur Bedachung der Rauchstube verwendet man selten Birkenrinde, sondern legt nur Stroh unter die Torfrasenziegel: über die Alkoven legt man jedoch meist Birkenrinde.

Unter dem Hausbau kam ein Mann aus Thorshavn her nach Westen: er gedachte hier zu übernachten, doch heftige Brandung zwang ihn, mehrere Tage auf der Insel zu weilen. Er schlenderte im Dorfe herum und liess sich in ein Gespräch mit den Bauleuten ein und begann sie zu fragen, welchen Taglohn ein Handwerker hier im Westen bekäme. Sie antworteten, sie wüssten es nicht; er glaubte, er habe sich schlecht ausgedrückt, und der Mann habe nicht verstanden, was er meine, und brachte deshalb nochmals seine Frage vor; doch der Zimmermann antwortete: „Wir denken an keinen Lohn für unsere Arbeit, sobald das Haus fertig ist, wird ein Fest abgehalten, und dazu kommen wir alle: — hier will einer sich niederlassen, der unserer Hilfe bedarf; sollten wir jemals in die Lage kommen, ihn um seine Hilfe anzusprechen, so wissen wir, dass er

damit nicht zögern wird.“ Diese Antwort prägte sich der Nordmann gut ein, um nachher erzählen zu können, was auf Mikines Brauch sei und wie hilfreich hier im Westen einer gegen den anderen sei.

Der Ansiedler und seine junge Frau haben uns gebeten, nach Westen zu kommen und sie den kommenden Sommer am St. Svitunstag (2. Juli) zu besuchen, wenn es das Wetter erlaubt. Wie unser Boot um die Landzunge gleitet und gegen die Kluft zufährt, erblicken es Leute, die am Berge stehen und melden die Ankunft der Gäste. Die Gatten eilen herab, um uns zu empfangen und führen uns von dem felsigen Strande hinauf zu ihrem Hofe. Der Weg geht am Fischdörrhause [fiskahjallur] vorbei, zu dem wir zuerst kommen: die Giebelwände beiderseits sind wohl gearbeitet, die dazwischen befindlichen Sprossen frisch geteert; wir gucken hindurch und sehen ein Bündel Kohlenfische und ein anderes mit Kleinfischen drinnen hängen und die Querstangen voll von ausgeweideten und paarweise zusammengebundenen Fischen¹). In der Nähe des Hofes steht das Fleischdörrhaus: ein Holzschloss ist vorgelegt, doch steckt der Schlüssel und wir können eintreten, um nach dem Dörrfleische zu sehen: doch ist davon wenig vorhanden, da das Jahr schon so weit vorgeschritten ist: das Dörrhaus ist gut gearbeitet, die Sprossen schmal, damit der Wind tüchtig durchziehen kann, die Eckpfosten stark und mit Querbändern gut befestigt, und ein dicker Gürtel läuft um die Mitte der Sprossen: Eisenstangen aus dem Riegelwerk in den vier Ecken sind mit dem untersten Steine der Steinhaufen verbunden, auf denen das Riegelwerk ruht, damit der Wind das Dörrhaus nicht vom Grunde losreisse. Das dritte Aussenhaus (Wirtschaftsgebäude) ist der Kuhstall, der dem Hofe zunächst steht, gerade gegenüber der Rauchstubenthür: das ist hier wie überall auf den Inseln ein niederes, finsternes und unappetitliches Stein- und Torf-Gebäude. Sie besaßen eine Kuh und eine Färse, die beide im Freien weideten, und ein Stierkalb, das im Hauszaune stand und brüllte. Wir gelangen jetzt zu den Wohnhäusern. Infolge des trockenen Frühjahres war das Holz frühzeitig gesprungen und konnte nunmehr innen und aussen endgiltig verschlagen werden, und nun war alles fertig und von aussen geteert. Wir erfassen das Klinkenband, öffnen und gehen durch die Vorstube, in der die Mühle steht, in die Rauchstube. Hier war kein Fenster, das Licht fiel durch die Luke mitten in der Dachwölbung herein. Unser Blick fiel zuerst auf den Lukenrahmen²), der mit dem Messer schön geschnitzt und mit Namen und Jahreszahl versehen war: die Deckhaut war mittels der Hebestange, die an einem Querbalken angebunden war, aus dem Rahmen gehoben. Über dem Feuer in der Esse hing an einem Haken ein Kessel

1 Grössere Fische werden ausgeweidet, um schneller zu dörren, kleinere bleiben ganz (Mitt. Hammershaimbs).

2 Genauer: *Luken-ramm* zur Erklärung, vgl. Jahrgang II dieser Zeitschrift, S. 155, Vermerk.

und herum standen Sitzbänke, unter denen Torfstücke lagen, Dreibeine, Baumstümpfe und Walrückenwirbel zum Sitzen; an den Wänden und den Alkoven liefen Bänke. Von dem gestampften Erdboden der Rauchstube treten wir über eine Thürschwelle in die Glasstube, die ungefähr acht Ellen tief, sechs lang, und drei innerhalb des Gebälkes, somit gute viertelhalb zwischen Fussboden und Decke, hoch war; hier standen Tische, Stühle, Kisten und Betten. Von hier gelangten wir in eine Küche, wo ein Herd zum Feuern der beiden Öfen stand, die sich in der Kammer und in der letzten und schönsten Stube befinden. Von der Küche führt eine Thür in das Tún, durch die man Unbekannte führt, wenn man sie ehren und in die Hauptstube geleiten will; hier war auch eine Leiter, auf der man auf den Boden steigen konnte, wollte man sich dort nach den Vorräten an Wolle, Getreide und ähnlichem umsehen: Roggen, Stroh und ähnliches waren in die Winkel gelegt worden. Alles das war schön zu sehen, das beste aber, was man sehen konnte, war die Freude, die von den Gesichtern des jungen Ehepaares strahlte, dass sie alles das besaßen und gegeneinander so gut waren, dass sie sich Glück und gute Tage für die Zukunft erhoffen durften.

Die Ausfahrt.

Von den Færingern geht das Wort, dass sie mit einem Ruder in der Hand zur Welt kommen. Das ist wohl eine Übertreibung und nicht buchstäblich zu nehmen; doch das ist richtig, dass die meisten Kinder, die hier geboren werden, schon eine Seefahrt mitgemacht und oft einen recht unangenehmen Sturm im Boote überstanden haben, noch ehe sie zwei Wochen alt waren; denn länger lässt man ungern die Kinder ungetauft, und führt sie daher oft weite Strecken dem Priester zur Taufe zu, es sei Sommer oder Winter. Und das erste, womit die Jungen zu spielen beginnen, sind kleine Boote, die sie zu ihrem grössten Jubel in Wassertonnen, Pfützen oder im Bache und unter der Wasserrinne¹⁾ in der Hausmark schwimmen lassen. Alle Bygden (Dörfer) liegen am Strande, mit Ausnahme eines Fleckens auf Nordstreymoy, der zur Bygd „í Kollafirdi“ gehört. Legt nun ein Boot an, so kommen die Kinder zum Strande hinab und bitten, sie in das Boot zu lassen, während die Ladung gelöscht wird, und ist es leer und die Brandung nicht besonders schlimm, wird ihnen gern die Erlaubnis gegeben, ein Stückchen vom Lande zu fahren und zu rudern, so gut sie es eben treffen, wenn auch die Griffe nicht just so sind, wie sie sein sollten. Die Ruder, die hier gebräuchlich sind, sind leicht zu handhaben, kurz, mit schmalem Blatt, damit man das Boot schützen und die Woge einschlagen kann, die in das Boot zu stürzen droht; es dauert daher garnicht lange,

1) fæ. *lekja* „eine in einem Bache (wo er einen kleinen Fall bildet) angebrachte Rinne, durch die das Wasser läuft und woher man das Wasser holt“ FA, Ordsaml. s. v.

bis der Junge ein Ruder halten und so führen kann, dass man es merkt, wenn er mit den anderen Männern an der Reeling sitzt, und daher kommt es, dass man sie oft schon in früher Jugend zur Ausfahrt mitnimmt, damit sie sich früh an die See gewöhnen: denn das ist ja das grösste und beste im Leben für den Færing.

Es war zur Zeit der Lichtmesse: die Fischerei im Hochwinter war kärglich ausgefallen, denn das Wetter war ungünstig zur Ausfahrt gewesen, und die langen Wochen erzwungener Unthätigkeit hatten viele Familien der Armut nahegebracht: denn wo die See ihren Beitrag versagt, herrscht Not auf den Færøern. Jetzt aber verbreitete sich die Nachricht, dass sich der Februarschellfisch vor Nolsö gezeigt habe, und somit musste man darauf bedacht sein, Muscheln und Meerschnecken zum Köder zu sammeln, und darüber verging ein Tag. Die Strömung ging gerade hart, und da fischt es sich am besten nach der Steinscholle: doch diese Strömung gehörte zu den argen, da der Mond der Erde zunächst stand, und deshalb war es ein gefährliches Wagestück, auszufahren, wenn nicht ruhiges, andauerndes Wetter herrschte. Leicht begreiflich, dass die Fischer überall in schlechtem Humor und geringer Geduld am Lande umhergegangen waren und ausgespät hatten, ob das Wetter Gelegenheit zur Ausfahrt geben werde, denn sie sehnten sich alle hinauszukommen und aus der See wieder eine Mahlzeit zu holen! — Nun aber war eine Ruhepause eingetreten, der Wind legte sich gegen Abend, der Wolkenzug hörte fast auf, so dass man ihn nur am Monde vorbeitreiben sah. Der Tag brach in vollem Sonnenschein an: schon nach Mitternacht hatte N. alle Bootsleute geweckt und sie angetrieben, rasch zum Felsabsatz herabzukommen und die Köder an der Leine zu befestigen. Er versprach sich einen guten „Weckfisch“¹⁾ heute, weil sich grosse Frühjahrsfische im Steinschollenzuge befanden: der „Weckfisch“ und „Haltefisch“ fallen ausserhalb der Teilung jenen zu, welche wecken, beziehungsweise das Boot am Fischstande stille halten, als Lohn für die Arbeit, die den anderen allen zu gute kommt. Bei dem Befestigen des Köders wurden auch die Schnüre und Haken untersucht, ob sie wohl angebunden, ob kein Schade am Haken sei, weder an seinem Halse noch am Bogen, am Schnabel oder am Köderhalter. Eine Weile darauf waren sie vom Lande abgestossen, der Morgensang erklang, so dass man ihn weithin in allen Gehöften hörte:

„Auf Deine Gnade bau' ich,
geb' mich in Deine Hand . . .“²⁾

1) fær. *vökufiskur*, *vaktafiskur*: „Fisch, den derjenige zum Lohne erhält, der die Bootsmannschaft frühmorgens weckt und versammelt“ FA. Ords. s. v.; vergl. gleich unten im Texte.

2) Im Originale dänisch: aus Hans Thomissøns Kirchenlied: „Jeg vil mig Herren love“ mitgeteilt von Pr. Hammershaimb.

und die, so daheim geblieben waren, legten ihr Gebet hinzu: „Jesus sei mit ihnen und sende sie wohlbehalten zurück!“

Sie hatten gutes Wetter auf dem Wege zur Fischbank, doch die Strömung ging scharf und die Westflut brauste wie ein Wasserfall, und als sie um die Landzungen hinaus kamen, gingen die Wogen so hohl, dass sie kaum den obersten Rand von Nolsös steiler Südküste sahen, wenn sich das Boot im Wellenthale befand. Eine kleine Weile ging der Wind von Süden und die Strömung folgte nun der Windrichtung und setzte die See in Aufruhr; sie trösteten sich damit, dass die See glätter würde, wenn die Flut vorbei wäre. Sie hatte ihren Höhepunkt überschritten, als sie zu den Fischbänken kamen, und so legten sie denn die Leine aus, acht Leinenlängen¹⁾ den Grund entlang. Während die Leine auslag, griffen einige zu den Zwieseln und Angeln, die sie mitgenommen hatten, um es mit den Schnüren zu versuchen, und manche Heilbutte und sonstige gute Fische wurden aufgezo-gen, nun die Flut sich gelegt hatte. Die Flutstille war eingetreten, da ruderten sie nun zu der Fischblase [ein aufgeblasener und gedörrter Walfischmagen], die an der Oberleine befestigt war, um die Grundleine aufzuziehen. Der Fang bei diesem ersten Aufzug war nicht so schlecht, aber ein Heringshai strich um das Boot und war so zu-dringlich, dass es schon schändlich war, wie er die Steinschollen, die an der Leine waren, verschlang und die Fische in der Mitte abschnappte, als die Leine über Bord gehoben wurde. Das war ganz unerträglich; Harpune und Zug- und Bootshaaken hatte man ja im Boote; — eine fette Leng²⁾-Leber wurde auf die Grossangel gesteckt und dem Hai vorgeworfen; der war nicht faul, den Bissen zu verschlingen und die Männer rasch bei der Hand, ihn mit dem Bootshaken zu stechen, mit Messern zu verwunden und zu töten, ihn aufzuschneiden und seine Leber ins Boot zu schaffen. Nun wurde wieder ausgeworfen, aber es geriet nicht recht; da die Strömung so stark war, kam die Leine in Unordnung, musste wieder aufgenommen werden und zeigte sich da verfilzt wie ein Knäuel; es bedurfte einiger Zeit, sie zu entwirren, ehe sie wieder ausgeworfen werden konnte. So ging der Tag nicht ganz ohne Verdruss ab, doch war der Fang gut, und da sie gern eine rechte Ladung heimbringen wollten, zog sich ihr Aufenthalt länger hinaus, als sie beabsichtigt hatten; — doch nun sollte nicht mehr ausgeworfen, sondern an die Heimfahrt gedacht werden. Das Wetter war den ganzen Tag über gut gewesen; doch durfte man ihm nicht trauen; die See ist klug, sagt ein Sprichwort, und man muss sich nach ihr richten: hier draussen ging Wellenschlag, um das Högniriff³⁾ stand heftige Brandung, am Strande hatte es stark gebrandet; — diese Unruhe in der See

1) à 60—80 Faden s. FA. Ords. s. v. *djúpskædd*.

2) *Lota molva*.

3) Högnabodi, Blindschäre vor Rútuvík an der Südostspitze von Österö (FA. II 4:2).

deutete auf ein Unwetter, das im Anzuge war. Doch noch war es erträglich und gut und darum ruderten sie alle acht getrost dem Hafen vor dem Steven zu. In festem Rudern kamen sie rasch vorwärts, und sie hatten die grössten Schwierigkeiten mit den Stromwirbeln und -Läufen bereits überwunden, da brach ein Unwetter mit Wirbelwind und Schneegestöber von Nord-Nord-West über sie herein, das Boot musste gegen den Wind gelegt und zwei Ruder eingezogen werden, denn es galt zu schöpfen, da das Boot stark belastet war; solange Aussicht war, das Land zu erreichen, zögerte man, etwas von dem Fange hinauszuerwerfen; doch das Rudern gegen den Wind war anstrengend und die Männer begannen müde zu werden, so dass es bisweilen eher rückwärts als vorwärts zu gehen schien. Es war dunkel und kein Strich auf dem Kompass zu erkennen; sie ruderten lange und wussten nicht, wo sie waren, doch hielt man beständig gegen den Wind. Sieht man weder Land noch Kompass, so wird die Zeit lang in einem Boote, das im Unwetter zur See ist, und es kann nicht geleugnet werden, dass ein paar von den Männern um die Heimkehr besorgt wurden und den Mut zu verlieren begannen, und alle sehnten sich danach, es möchte bald aufhören, damit sie doch wüssten, wohin sie steuern sollten. Wie sie nun so sitzen und sich ins Zeug legen und mit übermenschlicher Kraft rudern, merken sie an dem minderen Seegange, in dem sie sich nun befinden, dass sie aus der Strömung unter das Land gekommen sind, und in allen belebt sich der Mut wiederum und keiner spart den letzten Rest seiner Kraft, jeder greift zu, so kräftig er kann — da kommt der Rückschlag der ans Land anprallenden Wellen an den Steuerbord, und gleichzeitig ruft der Ruderer an den Steuerbordsdillen: „Land!“ und der vorderste Mann auf der Hinterbordsbank: „Nesslid!¹⁾ Skardhamar²⁾ gerade vor dem Steven!“ Der Wind hatte sich gedreht und blies nun gerade aus Norden; aussen vor Skardhamar kamen sie in Deckung und hier hielten sie nun ein, um die Müdigkeit vergehen zu lassen und eine Weile auszuruhen, ehe die letzten Ruderschläge heim bis zur Leite gemacht wurden.

Dort zu Hause herrschte Unruhe; — man hatte das Boot zeitig heim erwartet und aus jedem Hause, aus dem der Mann auf die Fischerei ausgefahren war, waren die Frauen, jede mit ihrem Kaffeekrug und gehacktem Zucker, in die Pfarrei gekommen, damit sie den Männern bei ihrer Heimkehr einen heissen Trank bieten könnten. Sie hatten eine gute Weile gegessen, da brach der Sturm los und schlug das bange Frauenherz mit Entsetzen; bebend eilten sie auf den Hügel hinaus, um zu spähen und zu lauschen, und wieder herein zu den anderen, um die Trauerbotschaft zu überbringen, dass sich noch nichts von ihnen zeige. Der Sturm wehte fast das Haus um; — nun wirbelte vom Kollafjord dichter Seerauch herüber,

1) Bergleite bei dem Dorfe *d. Ness* auf Österö. FA. II 438.

2) Klippe am Strande unter Nesslid. FA. II 443.

die Windsbraut packte die Häuser, dass alles bebte und zitterte, doch noch mehr bebte das Frauenherz, das an den Mann und die anderen im Boote dachte: „sie machten es nicht, wie es jetzt tobt, sie finden den Kurs nicht bei dieser Finsternis,“ so klagten die armen Frauen und gehen angstvoll und friedlos in der Rauchstube hin und her; der Pastor und seine Frau gehen, selbst voll Bangen und Sorge, zwischen ihnen umher und versuchen sie zu beruhigen und ihnen Geduld und Hoffnung zuzusprechen. „Jetzt höre ich ein Boot singen!“ ruft voll Freude eine der Frauen und alle verstummen, um zu lauschen, ob es das Boot ist, das sie so heiss ersehnen. „Gott sei Lob! es sind unsere Männer, ich erkenne die Stimmen!“ Sorge und Trauer war nun zu Freude und Dank umgeschlagen, und während jene mit dem Boote vor der Klippe so lange hielten, bis die letzten Verse des Psalmes ausgesungen waren, kamen sie alle mit dem heissen Tranke zum Strande und erwarteten sie schon, als sie landeten; die Thränen flossen, als sich die Gatten wiederfanden und sich um den Hals fielen, sie wussten nicht, wie froh sie sein sollten. Dann wurde die Beute aus dem Boote geworfen, das Boot auf die Walzen geschoben, in das Boothaus gezogen und mit Stützen befestigt; dann ging man nach Hause, und inniger als an manch anderem Abend wurde Gott im Abendgebete Dank gesagt für die Gnade, die er ihnen heute erwiesen. —

(Schluss folgt.)

Sagen und Gebräuche im Stubaital in Tirol.

Von Paul Greussing.

Etwa zwei Stunden in südlicher Richtung von Innsbruck, dort wo der ungeheure Bogen der Stefansbrücke sein steinernes Gewölbe über den Ruezbach in schwindelnder Höhe erhebt, und wo dieser Fluss in die Sill sich ergiesst, mündet das Stubaital in das Sill- oder Wipphal.

Noch wenig berührt vom Hauche der modernen Welt, lebt hier der Bauer in kleiner Hütte inmitten der herrlichen Fluren, der starren Felsen, der eisigen Gletscher, die in Südwesten seine Heimat begrenzen.

Neustift heisst das innerste, höchstgelegene Dorf des Thales, dessen Alpen vom ewigen Schnee begrenzt werden.

Diese entlegenste Gemeinde birgt auch den grössten Schatz an Sagen.

Die Sonne ist bereits versunken, nur von der höchsten Spitze des Ferners leuchtet noch ihr letzter Scheidegruss.

Ein müder Wanderer, betrete ich die russige Almhütte zu Mutterberg. Der Senne schürt gerade an seinem Feuer. „Grüess Gott!“ lauter sein freundlicher Gruss. „Heut à amal da heroben?“ Er rührt indes mit hölzernem Löffel das „Muas“ (Mus, eine Speise aus Mehl und Milch) ohne mich weiter zu mustern. „Kann ich vielleicht heute bei Euch übernachten?“ „Warum nit, wenn Enk (Euch) Heu und Stroh zur Liegerstatt guet gnuag ist?“ „Könnt ich vielleicht auch etwas zum Essen bekommen?“ Über das lodernde Feuer hinweg schmitt mir der Senne, dessen Alter schwer zu bestimmen gewesen wäre, ein komisch-ernstes Gesicht zu. „Na, na, a Schnapsl und an Butter und a Brot kunts haben — aber wias mit dem Müasl da geht, dös woas der liebe Herrgott und Seppes Grefl!“

Erstaunt über den dunklen Sinn des letzten Teiles seiner Antwort schaute ich in das sonnenverbraunte, mit tüchtigem „Ratzen“ (Schnurrbart) geschmückte Antlitz des Alten, dessen Augen jetzt aber prüfend das „Muas“ visitierten. Endlich nahm er die Pfanne vom lodernden Feuer, stellte sie auf den aus Steinen erbauten Herd nieder und seufzte beinahe: „Sehens Herr, dō Milch ist verhext, heut war Seppes Grefel betteln da auf’n Kâser (Sennhütte) und i bin just nit gut auf (unwohl) gewesen und da hab i sie über die Hütten gejagt und nachher hat mir das vergebene (nichtsutzige) Weibsbild die Milch verhext. Da kunnt i rühren bis zum jüngsten Tag, es blieb olm (immer) lauter.“

Ich wusste, dass ich, wenn ich es mit dem Alten nicht verderben wollte, seine Meinung nicht belächeln durfte und mir war es daran gelegen, noch mehreres aus dem Schatzkästlein des Aberglaubens und der Sagen gerade aus seinem Munde zu erfahren, denn er war mir als derjenige bezeichnet worden, dem sämtliche „Geschichten“ von Hexen u. s. w. bekannt wären.

„Jetzt muss i schleunig um geweichte (geweihte) Kohlen und um a Weichwasser gehn.“ fuhr der Alte fort „und das muss i in Stall eingraben, dann kanns in Viech nix mehr anhaben.“

„Giebt es da bei Euch auch noch Hexen?“ fragte ich den Senner.

Ich nahm meine Feldflasche, gefüllt mit altem Kirschegeist, und reichte sie ihm zum Trunke dar.

Bald war unsere Unterhaltung in Fluss und er erzählte mir unaufgefordert folgendes.

Auf der Alpe Mutterberg sieht man zuweilen in mond hellen Nächten einen schwarzen Stier mit weissem Stirnfleck, es ist der Geist eines Senners, der das Vieh misshandelt hat. Zur Strafe dafür muss er als Stier umgehen. Er kann jedoch erlöst werden, weil er ein „Zintl“ ist, d. h. einen weissen Stirnfleck hat.

Zu Grabach sieht man hie und da eine „Fackelsau“ (Mutterschwein). Es war dort einstmals ein Hirte, der die fremden Schweine Hunger leiden liess, während er seine eigenen gut fütterte. Er wurde dafür nach seinem

Tode in eine Fackelsau verwandelt und muss als solche bis zum jüngsten Tage umgehen. —

Auf der Schongeloar Alm zeigt sich manchmal ein graues Männlein, das ist aber nicht böswillig und die Almleute lassen dasselbe im Heu übernachten. Man nennt es „Schongloar Gilgl“. Die Leute vermuten, dass es der Geist eines Kuhhirten ist, der Milch gestohlen hat. —

Auf der Autenalm, gerade oberhalb Neustift, wohnt ein gespenstiges Wesen, man nennt dasselbe „Autens Breatlecke“. Oftmals rumort dasselbe ganz fürchterlich.

Zu „Nuirath“ (Neurauth) sieht man manchmal einen Hund. Man braucht nur längere Zeit zu horchen, natürlich nach „Betläuten“, dann hört man pfeifen. Pfeift man auch, so erscheint ein gespenstiger Hund. Man nennt ihn „Nuirath Würstler“. Es ist der Geist eines Hirten.

Auf der Kühälpe zu Oberiss aber haben sie vor etwa 20 Jahren einen Kühstier gehabt, der hat den Kühen die Milch aus dem Euter getrunken. Aus diesem Grunde verkaufte man den Stier nach Milders. Dort jedoch setzte derselbe sein Diebeshandwerk fort und als ihn deshalb eine Dirne züchtigen wollte, war er spurlos verschwunden. Es ist der Geist eines Senners gewesen, der die Kühe heimlich im Walde gemolken hat und auf diese Weise die Eigentümer betrog. —

In früheren Zeiten hatte beinahe jede Almhütte ihre „Wichteln“ oder „Ungeschicht“, jetzt aber sind sie auf die höheren Berge gezogen, weil der Unglaube überhand nimmt. Hie und da jedoch, wenn es droben recht wettet, kommen sie auf Besuch herunter. Sie sind aber dann unsichtbar und man vernimmt nur auf einmal hinter der Ofenbank ein Knistern und Kratzen. Manchmal hört man sie auch lachen oder weinen. Es sind ungetaufte Kinder.

Vor vielen, vielen Jahren war einmal zu Stubai die Pest und die Leichen standen von der Pfarrkirche zu Telfes bis zum Ende des ziemlich langen Dorfes. Dazumal war nämlich Telfes die einzige Kirche im Thale. Nach und nach sind alle Personen ausgestorben, bis auf zwei alte Leute in Neustift. Diese sassen eines Abends vor der Thür ihrer hölzernen Hütte und besprachen sich eben, was aus ihnen werden sollte. Da kam ein spannlanges Männlein und sang:

„I bin so grau, i bin so alt,
Denk Spitzwies zweimal Wies' und zweimal Wald.
Esst's Kranebitt und Bibernell,
Packt Enk der Tisel¹⁾ nit so schnell.“

Ehe sich die Überraschten erholen konnten, war das Ungeschicht verschwunden. Sie assen beide Wachholderbeeren und Bibernell und siehe — sie blieben verschont. Später kam der Norg öfters zum alten Ehepaare in

1) Tisel: influenzaartige Krankheit.

„Hoangart“ (Heimgarten zum Geplauder), insbesondere, wenn draussen die Flocken wirbelten und der Gletschersturm heulte. Er setzte sich dann zu ihnen auf die Ofenbank und erteilte manch nützlichen Rat über Vieh und Viehzucht. —

Es giebt aber auch böswillige Norgen. So hat erst vor einem Jahre ein solches Ding bei einem Bauern zu Vergör zwei Kühe an eine Kette gehängt. Zufällig war mein heutiger Wirt zugegen. Er legte zwei Weidenstöcke in Form eines Kreuzes über die Ketten und sofort sprangen selbe nach kurzer Bemühung auseinander. Ohne dies Mittel wäre es nicht möglich gewesen, die zwei Rinder zu trennen. —

Beim Buckeler zu Telfes trieb noch vor wenigen Jahren ein Ungesicht sein Schabernack. Es löschte nächtlicher Weile die Lichter in der Stube aus, peinigete die melkenden Knechte, warf Steine u. s. w. Erschraken die Leute, dann hörte man ein gellendes Lachen. Auch beim Tannerbauern zu Telfes geschah im verflossenen Jahre ähnlicher Spuk, jedoch ist man dort noch im Zweifel, ob es ein Norg oder arme Seelen waren. Manche behaupteten sogar, es sei der Teufel gewesen.

Den ganzen Sommer über wohnen unsichtbarerweise die Kaserörggelen auf den Alpen. Das sind sonst harmlose Wesen, nur die Neugierde können sie nicht vertragen.

Um Martini ziehen sie von der Alm ab und da segnen die Leute ihre Häuser, wenn sie abends zwischen 8—9 im Dorfe vorbeiwandern. Man verschliesst dann die Fensterbalken so fest als möglich. War aber einmal ein neugieriger Knecht und schaute heimlich hinaus. Da zogen sie vorüber, eine ungezählte Kinderschar. Schon kamen die letzten heran. Auf einmal erklang eine Kinderstimme: „Geh, thu dös Balkl zu!“ Sofort war der Knecht erblindet.

Er versuchte alle möglichen Mittel zur Heilung, er befragte fromme Priester — vergebens. Da gab ihm endlich eine alte Bäuerin den Rat: „Nächstes Jahr mehr (wieder) zu schauen.“ Er that es. Richtig wanderten die geisterhaften Kinder wieder vorbei. Schon glaubte der Arme, sie wären vorüber, als eine Stimme ertönte: „Geh, thu dös Balkl auf!“ Er wurde sofort wieder sehend. —

Ein anderes Mal begegnete ein Knecht, der es mit den Weibsbildern mehr als nötig zu thun hatte, auf der Strasse zwischen Fülpmess und Mieders den abziehenden Kasertörggelen. Ganz zuletzt humpelte ein kleines Kind dem Zuge nach. Es war im Hemde, aber dasselbe war viel zu lang, so dass es vom Kinde nachgeschleppt wurde.

Der übermütige Bursche fing zu lachen an, erstarrte jedoch sofort vor Schreck, denn das Kleine sagte: „Vater, derfst nit z'lachen, weil mir kein besseres Leichentuch geben hast.“ —

Was die Hexen anbetrifft, so giebt es solche in Stubai noch in grosser Menge. Jeden „Pfünstig“ (Donnerstag) versammeln sie sich zum Hexen-

sabbat am Sailjoche. Sie machen die bösen Wetter und wenn die grosse Glocke von Telfes nicht wäre, dann würden die Fruchtfelder schon längst in Murbrüche verwandelt sein. Besonders kräftig gegen das Verhexen der Früchte ist es, wenn man im Frühjahr geweihte Kohlen in die Erde legt.

Der Andrä Volderauer, ein Bauersohn aus Telfes, hat erst neulich am Sailsteg eine Hexe gesehen. Sie war weiss gekleidet. Der Ochsener Wurzer hat die Hexen deutlich schreien gehört am Sailerboden. Den Buckeler Bauern aus Telfes begegneten auch einmal zwei Hexen, und die haben ihn so böse angeschaut, dass er vor Schreck das Kreuz schlug und über Stock und Stein von dannen eilte.

Der Brantner Bauer zu Telfes gab vor etwa 10 Jahren einen feisten Ochsen auf die Alm unter Sailjoch. Da kommt eines schönen Tages ein Bursche und meldet, er solle schnell kommen, der Ochse sei verhext. Da ist der Brantner wohl eilig mit geweihtem Salz auf die Alm — aber zu spät. Der Ochse stand wohl oben — aber nur die Haut war über die Knochen gespannt und er zitterte wie Moosrohr. Die Hexen hatten nachts ein Gelag gegeben und das Fleisch dazu vom Brantner Öchselein herausgezaubert. —

Der alte Jörgele von Gabers traf einmal zu oberst auf der Saile eine Hexe. Sie sprach kein Wort und strickte. Natürlich suchte Jörgele so bald als thunlich aus dem Bereiche der schweigsamen Hexe zu kommen, denn erst etliche Jahre sind es her, dass ein Fremder da oben einschlief und des andern Morgens zu Völs bei Innsbruck erwachte. —

Wenn es recht blitzt und donnert, betet der Landmann: „Heiligs Benediktus Kreuz, neunmal g'segnet, neunmal g'weiht, Junri Jesus von Nazareth, König der Juden, bewahre uns vor jähem Tod!“ und kein Blitz, aus Hexenhand geschleudert, kann treffen. —

Die Glocke von Telfes aber hat eine solche Kraft gegen die verhexten Wetter, dass schon beim ersten Tone die Wolken nördlich gegen Kreith ziehen. Aus diesem Grunde trugen die Kreithen den Telfesern 2000 Fl. unter der Bedingung an, dass sie die Glocke nimmer läuten. Die Telfeser aber natürlich als die „Gscheidern“ gingen diesen Vertrag nicht ein. —

Um Johannis und Bartlmä nachts 12 Uhr blühen die Schätze, d. h. man sieht an der Stelle, wo Geld begraben liegt, einen Lichtschein. Insbesondere am sogenannten „Rastbichl“ (ehemalige Totenrast) liegt ein Schatz vergraben. Denselben wollte einstmals ein Bauer heben und er war schon in der Arbeit, als zwei „Löter“ (Männer) in uralter Tracht erschienen. Von Furcht erfasst, suchte der Schatzgräber das Weite. —

In der Nähe des Oberberger Sees liegt eine goldene Gans vergraben. Ein Gaisbub sah vor einigen Jahren dortselbst einen Stein, auf welchem eine Gans eingemeisselt war. Er berichtete dies dem Senner. Als aber beide einige Stunden später danach suchten, war der Stein verschwunden.

Hätte der dumme Bub zwei Holzstäbe kreuzweise über den Stein gelegt, dann hätte er die Stelle wieder gefunden und wäre heute samt dem Senner ein steinreicher Mann. Die Gans ist ein alter Heidengott, der vor tausend Jahren während Feindesgefahr vergraben wurde. -

Zwischen Fulpmes und Mieders liegt ein Wald, Gschnals genannt. Dort sieht man noch heutzutage nachts ein Lichtlein. Selbiges hüpfert herum und beginnt schliesslich zu „juchzen“ (juhu schreien); es ist der Gschnalsjuchzer. Wagt es irgend ein kecker Bursche, nachzujuchzen - lui — dann ist das Licht bei ihm und wäre er eine Stunde davon entfernt gewesen.

Als anno 1809 die Bayern zu Telfes ihr Quartier aufgeschlagen hatten, wohnte dortselbst auch ein Major. Er wagte es, trotz Warnung der Leute, das Licht zu verhöhnen. Da kam er schön an. Ihm und seinen Soldaten wurden die Gesichter gar arg zerkratzt und er musste endlich fliehen.

Nicht besser ging es einem Schmid zu Fulpmes, der sich unterfangen hatte, zu spotten.

Hie und da sieht man den Gschnalsjuchzer zu Telfes am letzten Hause als „Loter“ ohne Kopf nächtlicherweile auf der Bank sitzen¹⁾.

Der Gschnalsjuchzer begegnete auch einst einem Geistlichen als Mann ohne Kopf. Er hielt dem Erschrockenen ein Kind vor. Die Leute glaubten, der Hochwürdige hätte das Kind taufen sollen, dann wäre der Gschnalsjuchzer erlöst worden. —

Vor etwa fünfzig Jahren hütete am Schönberg ein Knabe Ziegen. Auf einmal kam ein Hund des Weges daher, der hatte statt des Kopfes einen Ganskragen auf. Wahrscheinlich war es auch der Gschnalsjuchzer. —

Als noch sämtliche Bewolmer Stubais nach Telfes Kirchen gehen mussten, lebte zu Neustift ein gar gottesfürchtiges Weibele. Sie war alt und krank und dennoch wollte sie um Weihnacht die Mitternachtsmesse besuchen. Als sie Telfes erreichte, war es aber leider schon halb ein Uhr. Wie erstaunte sie jedoch: beim Eintritt in die Kirche gab der Priester soeben den ersten Segen. Gott hatte es so gefügt. Der Priester hatte mit der heiligen Handlung nicht eher beginnen können, bis das Weibele erschienen war.

Zur gleichen Zeit lebte in Neustift ein riesenstarker Mann, Ameisberger genannt. Der trug einst einen gestohlenen Stier lebend übers Joch und verspeiste selben innerhalb zwei Tage. Es war ein Waldmensch.

Sein Bild ist an der Decke der Pfarrkirche in Innsbruck gemalt. Es ist der Mann, welcher in beiden Händen eine zerrissene Kette schwingt.

1) Ich selbst sah im Jahre 1880, am 7. Dezember, 6 Uhr abends, ein schneeweisses Licht zu Gschnals. Es glich einer Kugel, war erst klein, wuchs zur Grösse einer gewöhnlichen Kegelkugel an und verschwand wieder. Trotz herrschenden Südwindes konnte man nicht die mindeste Bewegung der Flamme entdecken.

Zu Gschnitz war einst ein Seelsorger, ein frommer Mann, der konnte Teufel austreiben. Er hatte nach Hunderten geheilt. In Stubai gab es früher viele solcher Besessenen.

Eine Stunde ober Mieders ist ein unterirdischer See, der Wildmöser See. Vor einigen Jahren fiel eine Bötin hinein und ward bei Hall im Unterinntal als Leiche aufgefischt. Der See hat also einen unterirdischen Abfluss. Ändert sich die Witterung, so hört man den See donnern. Heute ist er ganz mit Schilf überwachsen. Dieser See wird nach einer alten Prophezeiung einst ganz Mieders überschwemmen, wie es vor hundert Jahren schon geschehen ist.

Wo heute das erste Haus in Mieders steht, war einst das letzte, d. h. ganz Mieders wurde durch obigen See vor 100 Jahren vermurrt. --

Buttermilch ist eine Medicin, die für alles hilft, aber sie muss sofort nach dem Butterschlagen getrunken werden, denn:

„Milch vom Kübel
Vertreibt alle Übel:
Wenn sie a Weil steaht,
Dann schau wie's dir geaht!“

Die gefährlichsten aller Tiere sind die Beisswürm (Schlangen, hier nur durch die harmlose Natter vertreten), die pfeifen die Leut' an und geschehen ist es. --

Wenn ein Mann heiratet, so muss er haben:

1. eine breite Hand, damit er viel durch die Finger sehen kann,
2. einen grossen Hals, damit er viel schlucken kann,
3. eine feste Leber, weil viel drüber kriecht,
4. ein steinhartes Herz, damit er die Stich nit g'spürt.

Am Hochzeitstag legt die Braut ein ihr gehöriges Kleidungsstück über die Hose des Mannes und ihr ist die Herrschaft im Hause gewiss. --

Wenn jemand in Stubai stirbt, so wird von den Angehörigen des Verbliebenen in der ganzen Gemeinde, welcher der Tote angehörte, Haus für Haus Brod verteilt. Bei jedem „Vergelts Gott“, das gesprochen wird, fliegt die Seele des Verewigten „an Ruck auf“ (ein Bischen aufwärts).

Die Leiche einer Jungfrau wird von geschmückten Jungfrauen, solche eines Junggesellen von Junggesellen mit Büschl (Blumenstrauss) auf den Hüten zu Grabe getragen.

Ehemänner und Ehe weiber, hier Mander und Weiber genannt, zum Unterschied von Buben und Madlen (ledige Leute), werden von Ehemännern bestattet.

Die Totenwach bei einem Junggesellen versehen Jünglinge, bei einer Jungfrau Jungfrauen, und zwar immer zwei Personen. Bei Eheleuten wird die Totenwach von Ehemännern gehalten. Den Wächtern müssen die Hinterbliebenen Branntwein und Brod aufstellen: dann wird zum Zeitvertreib kartet (Karten gespielt). Nur hie und da besprengt man den Toten

mit Weihwasser, damit keine unreinen Geister in dessen Nähe kommen. Die Totenwache dauert von 8 Uhr abends bis morgens 6 Uhr.

Ist eine Leiche im Dorfe, so muss jedes Haus wenigstens ein Familienglied in der Zeit von 6—8 Uhr abends zum Rosenkranzbeten zu derselben entsenden. Unterlässt man dies, kommt „z'schnachts“ (zur Nachtzeit) der Tote und rächt sich.

Die Leichen von Erwachsenen werden, wenn sie „auf Ehren“ (ausgestellt) liegen, in ein Tuch gehüllt oder eingenäht; nur die Kinder (Engel) liegen offen.

Stirbt ein Kind, so herrscht in der Regel mehr Freude als Jammer im Trauerhause, denn der „Engel“ ist direkt in den Himmel geflogen.

Schwerkranke melden sich vor ihrem Tode und man nennt dies Munuga (Ermahnung zum Beten).

Zu Mieders lag einst ein Mann im Sterben. Ein Arbeiter sah denselben ausserhalb des Dorfes Lâb hagen (Laub rechen) und dachte: „schau, isch der Hansl mehr auf“ (wieder gesund). Als der Arbeiter ins Dorf kam, läutete gerade das Sterbeglöckl und er fragte, wer gestorben sei. Wie war er bei der Nachricht erstaunt, dass es derselbe sei, welchen er eben Lâb hagen gesehen hatte. Der Sterbende hatte sich gemeldet.

Das Melden aber ist ein gutes Vorzeichen für die Seele des Sterbenden, denn: „Übelor wo a Munuga g'schicht, beetet ma a Voter unser.“

Tannenhof zu Telfes in Stubai.

Zu den deutschen Volksliedern aus Böhmen und aus Niederhessen.

Von **Karl Voretzsch.**

Die Sammlung der deutschen Volkslieder aus Böhmen (herausgegeben vom Deutschen Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. Redigiert von Alois Hruschka und Wendelin Toischer. Prag 1891) und die seit 1890 erscheinenden — und, wie es scheint, vorläufig zum Stillstand gelangten — Niederhessischen Volkslieder (herausgeg. von Joh. Lewalter. I.—III. Heft. 1890—92. Hamburg) bieten dem Freunde des Volksliedes zu mancherlei Vergleichen und Beobachtungen Anlass. Eigene Sammlungen, die ich mir seit Beginn meiner Studienzeit angelegt und an verschiedenen Orten fortgesetzt habe, gestatten mir, zu einigen Liedern, die dort zum erstenmale gedruckt sind, aus andern Gegenden Paralleltex-

nachzuweisen, darunter hie und da auch solche, welche die dort veröffentlichten Texte in manchen Punkten ergänzen und berichtigen; weiter zu einigen auch sonst schon bekannten Liedern immerhin bemerkenswerte Varianten mitzuteilen; und schliesslich zu dem und jenem Liede eine Bemerkung hinzuzufügen, die für seine Geschichte vielleicht nicht unwichtig ist.

Ich beginne mit den niederhessischen Liedern:

1.

Wir lustgen Dreiundachtzger

Sein alle beisammen. (Lewalter I, no. 19.)

Die vom Herausgeber hierzu verzeichneten Varianten weichen ziemlich von einander ab, lassen aber doch einen ursprünglichen Zusammenhang erkennen. So darf man wohl auch das böhmische ‚Wer sen ein lustiger Dragoner will sein, Der muss auch haben Kurasche dabei!‘ (Böhm. Vlr. S. 232), zu welchem die Herausgeber keine Varianten angeben, hierherziehen. Ferner hängt damit zusammen ein Lied der Bonner Königshusaren mit einem eigentümlichen Refrain und einer kurzen Einleitung, die gewissermassen das Signal zum Austimmen des Gesanges giebt. Es lautet folgendermassen:

Juja, Juja!	} Langsam und gezogen.
Jetzt gehts wieder juja!	
Jetzt gehts los!	

Rendezvous, Rendezvous —	} Flott.
Alle Rheinländer,	
Das sind Teufelsbänder,	
Rendezvous, Rendezvous —	
Alle Rheinländer,	
Und die sind gut.	

- | | |
|--|--|
| 1. Unser Oberst hat an uns gedacht,
Hat Bier und Brantwein mitgebracht.
Unser Oberst soll leben,
Die Husaren daneben,
Neben ihm seine Officier!
Königshusaren, das bleiben wir.
Rendezvous, Rendezvous,
Alle Rheinländer etc. w. o. | 2. Da seh' ich von weitem
Den Oberst schon reiten,
Neben ihm seine Officier.
Königshusaren, das bleiben wir.
Rendezvous etc. |
|--|--|

3. Musikanten müssen spielen
Zu unserm Vergnügen,
Zu unserm Plaisir.
Königshusaren, das bleiben wir!).
Rendezvous etc.

1) Die Melodie der 2. und 3. Strophe entspricht Zeile 3—6 der 1. Strophe und stimmt zu dem entsprechenden Stück der niederhessischen Melodie.

2.

Es hatt' sich ein Fähnrich
In ein Mädchen verliebet. (L. I, no. 20.)

Das Lied ist offenbar eine Mischung aus zwei verschiedenen Liedern. Strophe 1—4 und vielleicht noch 7 bilden ein Lied für sich, die beiden Strophen dazwischen gehören einem anderen Liede an, das Lewalter nur noch von „einigen alten Hessen“ hat erhalten können. Dies zweite Lied ist anderwärts noch wohlbekannt und lautet in der vollständigeren Fassung, die mir aus der Garnison Halle (36. Inf.-Reg.) bekannt ist, so:

1. Es sind ja die Zeiten so schön in der Welt,
Dass alle junge Burschen müssen ziehen ins Feld.
Widerallallalla, Widerallallalla —
Dass alle junge Burschen müssen ziehen ins Feld.
2. Der König von Preussen, er hat es gesagt,
Dass alle junge Burschen müssen werden Soldat.
3. Die hübschen und die geraden, die sucht er sich aus,
Und die Krummen und die Lahmen schickt er wieder nach Haus.
4. Ach Mädchen! Ach Mädchen! Wie wird's euch ergehn!
Ihr müsst nun mit die Krummen und die Lahmen ausgehn.
5. Die traurigen Briefe, die schicken wir nach Haus,
Damit pressen wir unsern Eltern die Thränen heraus.
6. Die lassen sich erweichen und schicken uns brav Geld,
So wie es uns lustigen Soldaten gefällt.

Die Melodie weicht nur wenig von der niederhessischen ab.

3.

Ich stand auf hohem Berge.
Schaut herab ins tiefe Thal. (L. II, no. 16.)

Das Lied, das der Herausgeber noch nirgends aufgezeichnet geglaubt, ist weiter nichts als eine Umformung und teilweise Verstümmelung des Liedes von der Soldatenbraut, das wieder nur eine Veränderung des Liedes von den drei Grafen ist. Das wird klar, wenn man Sinrock (Die deutschen Volkslieder) no. 57¹⁾ daneben hält: hier kehren die drei Mittelstrophen des niederhessischen Liedes nahezu wörtlich wieder, nur dass hier ein bergischer Husar die Rolle des „reitenden Artilleristen“ spielt und die dort kaum angedeutete Wirtshausscene ausführlich erzählt wird. Ein den gleichen Gegenstand behandelndes Lied, welches seine Verwandtschaft mit dem niederhessischen auch durch die sehr ähnliche Melodie erweist,

1) Auch bei Böckel, Lieder aus Oberhessen, no. 93.

inhaltlich aber ursprünglicher scheint, habe ich einst von einem Füsilier des 125. Inf.-Reg. (Tübingen) singen hören:

1. Ich stand auf hohem Berge,
Schaute hinunter ins tiefe Thal.
Da sah ich drei Gesellen
Bei einem Mädchen stehn.
2. Der erste war ein Schäfer,
Der zweite ein Kaufmannssohn,
Und der dritte, das war ein Wander-
bursch,
Der liebte das Mädchen schon.
3. Und der Wanderbursche dreht sich
um und um,
Nahm das Mädchen wohl bei der
Hand.
Er trieb es mit ihr solange,
Bis er in ein Wirtshaus kam.
4. „Guten Morgen, Sie, Frau Wirtin!
Schenk sie ein ein gut Glas Wein,
Und das Mädchen hat so schöne
Kleider an:
Versoffen müssen sie sein.“
5. Und versoffen sinds die Kleider,
Kein Kleid ist nicht mehr da,
Und so muss das schwarzbraune Mäd-
chen
Bei der Nacht nach Hause gehn.
6. Und die Handwerksburschen, das sind
Schelmen,
Die, wenn sie auf der Reise sein,
Sie verführen alle schönen Mädchen,
Dieweil sie noch viel schöner sein¹⁾.

4.

An der Weichsel gegen Osten,
Da stand nach blutger Schlacht. (L. III, no. 43).

Der Anfang entstammt einem anderen Liede, das Lewalter an anderer Stelle mitteilt²⁾. Dadurch wird aber der Schauplatz unseres Liedes völlig verändert und der wahre historische Hintergrund verdunkelt: denn dieser ist ursprünglich der Krieg von 1870, wie sowohl die vom Herausgeber citierte erzgebirgische Version (A. Müller, S. 24) als auch die mir aus der Provinz Sachsen bekannten Texte zeigen. Wir dürfen das Lied wohl als eins der wenigen echten Volkslieder betrachten, welche die grosse Zeit von 1870 gezeitigt hat. Text und Melodie vereinigen sich, um eins der schönsten Soldaten- und Volkslieder zu schaffen, das, auf dem Marsch oder im Biwak von zweistimmigem Chor gesungen, einen überwältigenden Eindruck macht.

Ich gebe die von mir aufgezeichneten Texte unverkürzt wieder, da sie sowohl unter sich, als auch gegenüber den beiden schon bekannten Versionen ihre Eigentümlichkeiten haben und das Lied selbst einer ausführlicheren Würdigung wohl wert ist.

1) Vergl. hierzu 'Der Mühlbursch' in: A. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge. 2. Aufl. 1891. S. 81.

2) Heft I, no. 33 (*An der Weichsel, fern im Osten, Stand ein Soldat auf seinem Posten*). Die zugehörige Melodie findet sich bereits früher aufgezeichnet in: Soldatenliederbuch, ausgegeben vom Königl. preussischen Kriegsministerium, Berlin 1882 (daselbst no. 81). Ebenda, unter no. 92 und 93, finden sich auch schon die Melodien von Lewalter III, no. 13 und I, no. 23.

a.

- | | |
|---|---|
| <p>1. Bei Sedan auf den Höhen.
Da stand nach blutger Schlacht
[:In der letzten Abendstunde
Ein Muskettier auf Wacht.:]</p> <p>2. Die Wolken ziehn gen Osten,
Der Mond am Himmel stand,
Er erleuchtet Wald und Fluren
Im grünen Frankenland.</p> <p>3. Was raschelt dort im Busche?
Es ist ein Reitersmann,
Der mit tiefer blutger Wunde
Lag im Busche bei Sedan.</p> <p>4. Reich Wasser, deutscher Kamrad!
Die Kugel traf so gut.
Dort an jenem Wiesenrande,
Da floss zuerst mein Blut.</p> | <p>5. Doch gewähr mir eine Bitte!
Grüss mir mein Weib und Kind:
Denn ich heiss Andreas Förster
Und bin aus Saargemünd.</p> <p>6. Denn ich habe Weib und Kinder
Daheim am trauten Herd,
Die auf ihren Vater harren,
Der niemals wiederkehrt.</p> <p>7. Der Mond beleucht't das Auge¹⁾,
Der Krieger Totenschar,
Die noch gestern um die Stunde
Hier noch frisch und munter war.</p> <p>8. Den andern Morgen in der Frühe
Grub ihm ein Schütz sein Grab,
Und er streute Wiesenblumen
Und grüne Zweig aufs Grab.</p> |
|---|---|

9. Aus zwei Zweigen macht er ein Kränzlein,
Durch dieses weht der Wind.
Denn hier ruht Andreas Förster,
Er war aus Saargemünd. (Magdeburg, 26. Inf.-Reg.).

b.

- | | |
|--|---|
| <p>1. Bei Sedan auf den Höhen
Da stand nach blutger Schlacht
In später Abendstunde
Ein Sachse²⁾ auf der Wacht.</p> <p>2. Die Wolken ziehn gen Osten,
Die Dörfer stehn im Brand,
Sie erleuchten Wald und Fluren
Im fernen Frankenland.</p> <p>3. Der Sachse schritt auf und nieder
Wohl an der Totenschar,
Die gestern zur selben Stunde
Noch gesund und munter war.</p> <p>4. Was jammert dort in einem Busche
Und klagt in bitterer Not:
„O heilige Mutter Gottes,
(Gieb einen sanften Tod!)!“</p> | <p>5. Der Sachse, er trat näher:
Da lag ein Reitersmann.
Der von des Feindes Kugel
So schwer getroffen war.</p> <p>6. „Gieb mir Wasser, lieber Kamrad!
Die Kugel traf so gut.
Dort an jenem Wiesenrande,
Da floss zuerst mein Blut.</p> <p>7. Doch eine Bitte mir gewähre!
Grüss mir mein Weib und Kind:
Denn ich heiss' Andreas Förster
Und bin aus Saargemünd.</p> <p>8. Denn ich habe Weib und Kinder
Daheim am trauten Herd,
Die da warten auf ihren Vater,
Der niemals wiederkehrt.“</p> |
|--|---|

1) ? etwa für: die Aue?

2) Auch: ein Schütze.

3) Diese Zeilen stimmen zur erzgebirgischen Fassung.

9. Und bin ich nun gestorben,
Dann grab mich friedlich ein,
Und pflanz' auf meinem Grabe
Ein klein Vergissnichtmein.“
10. Er sprach's, es brach sein Auge,
Der Reitersmann war tot.
— — — — —
— — — — —
11. Und in der frühen Morgenstunde
Grub ihm der Sachs' ein Grab
Und er streute Wiesenblumen
Und Zweige mit hinab.
12. Ein Kreuz aus schwachem Zweige
Schwankt dort im Morgenwind:
Da ruht Andreas Förster.
Er war aus Saargemünd.

(Halle, 36. Inf.-Reg.)¹⁾

1870 war Saargemünd noch französisch. Wenn man darauf besonderes Gewicht legen will, so wird die Tragik dadurch noch gesteigert: der Reitersmann Andreas Förster war dann ein Deutscher, der in französischen Diensten gefallen ist und nun seinem Feind — der zugleich sein Landsmann ist — die letzten Grüsse an Weib und Kind aufträgt.

5.

Nicht weit von Württemberg und Baden
Und von der wunderschönen Schweiz. (L. III, no. 34.)

Dies prächtige Hohenzollernlied ist im Schwabenlande wohl bekannt, wo es schon seit 1866 gesungen worden sein soll und hier bereits mehrfach — allerdings in veränderter Gestalt — in Schulbücher aufgenommen worden. Als Verfasser wird der — nunmehr verstorbene — Tübinger Volksdichter Metzger Späth vermutet, von einigen Seiten mit Bestimmtheit als solcher bezeichnet²⁾.

Die schwäbische Version weicht nur in Einzelheiten von der niederhessischen ab. Schwierigkeiten für die Erklärung bietet — abgesehen vom Refrain, der offenbar in gar keiner syntaktischen Beziehung zum vorausgehenden steht und auch im Inhalt nur lose mit dem übrigen verknüpft ist — bloss die zweite Strophe:

Von diesem Berg da geht die Sage,	Man nimmt ihn fort ins fremde Land,
Die sich ins ferne Land erstreckt,	Sein Vater glaubt, er sei verbannt,
Und (hessisch: ein) jeder Vater hat die	Auf Hohenzollerns steilem Felsen,
Klage,	Wo unverzagt die Eintracht ruht.
Die sich auf seinen Sohn erstreckt.	

Der Inhalt bezieht sich, wie auch die Schlussstrophe zeigt, auf die geborenen Hohenzollern, die in fernen (norddeutschen) Garnisonen ihren Dienst leisten müssen. Der Ausdruck ist etwas unbeholfen: zweimal „erstreckt“, dazu das zweite Male offenbar nur dem Reim zuliebe, um den einfachen Gedanken auszudrücken: ein jeder Vater hat eine Klage, die

1. Ähnlich auch in Prenzlau, 64. Inf.-Reg.

2. Ich entnehme diese Angaben den „Blättern des schwäbischen Albvereins“ (Jahrg. 1892. IV, 214). Ebenda IV, 172 findet sich auch der Text des Liedes.

sich auf seinen Sohn bezieht = ein jeder Vater klagt wegen seines Sohnes. So dürfen wir auch die ‚Sage‘ der ersten Zeile nicht in dem üblichen Sinn nehmen: auch hier hat die Reimmet den Dichter zu einem schiefen Ausdruck verleitet. Er will offenbar nur sagen: von diesem Berge heisst es, wird erzählt, gesagt: dafür dem Reim zuliebe ‚geht die Sage‘. Der Sinn der ersten Zeilen ist danach: ‚Von diesem Berg, d. i. den Bewohnern dieses Berges, erzählt man, ebenso wie von den Bewohnern des ganzen Landes: ein jeder Vater klagt wegen seines Sohnes, den er ins fremde Land hergeben muss‘.

6.

O Strassburg, eine wunderschöne Stadt,
Darin liegt ein Soldat. (L. III, no. 19.)

Dies komisch-ernste Lied (Umänderung des weitbekannten O Strassburg, o Strassburg, Du wunderschöne Stadt etc.) ist – ausser in Niedersachsen und im Erzgebirge – auch noch anderwärts bekannt. Bei den 72ern in Torgau beginnt das Lied:

Lippe-Dehmold, eine wunderschöne Stadt,
Darin liegt ein Soldat,
Der da musst marschieren in das Feld,
Wo die Kanonen stehn.

Eine bemerkenswerte Variante findet sich in O. Schambachs Liederhalle¹⁾:

„Preuss'sch Eilau, eine wunderschöne Stadt.“

Hier ist ein lustiger Refrain zugefügt, der – wie so oft – zur ersten Strophe recht wohl passt, zu den folgenden aber einen rührenden Kontrast bildet:

Drum ist's so schön, drum ist's so fein,
Drum ist's so schön, Soldat zu sein.

Leider hat der Herausgeber nicht angegeben, woher er das Lied erhalten.

7.

In Böhmen liegt ein Stättchen,
Das kennt fast jedermann. (L. II, no. 17.)

Dies Lied ist seither in einer ausführlicheren Fassung aus Böhmen² bekannt geworden, das ohne Zweifel seine Heimat ist. Dass es von hier aus nach dem Erzgebirge gelangt ist, nimmt nicht Wunder. Wie ist es

1) O. Schambach, Liederhalle für Deutschlands Jugend. Altenburg. 1883. no. 55. Dasselbe ist auch die Melodie herangezogen, von der sich die mei-russische nur wenig entfernt.

2) Deutsche Vlr. a. B. S. 82.

aber nach dem westlichen Deutschland, nach Hessen und an den Niederrhein gelangt? Im Jahre 1866 haben es die Bonner Königshusaren — wie mir ein ehemaliger Angehöriger des Regiments (Herr Seebach in Halle a. S., dem ich auch die übrigen hier mitgeteilten Lieder des Bonner Husaren-Regiments verdanke) mitteilt — in Böhmen singen hören und von da mit nach Bonn gebracht. Von hier aus hat es sich jedenfalls weiter verbreitet — die entlassenen Husaren trugen es weiter in Städte und Dörfer. Dass auch noch andere preussische Regimenter das Lied aus Böhmen mitgebracht haben, ist recht wohl möglich. In jedem Fall hat hier der Krieg das Bekanntwerden des Liedes in entferntere Gegend vermittelt — ein interessantes Zeugnis dafür, welche Zufälligkeiten für die Verbreitung eines Volksliedes in Betracht kommen können.

Dies Lied möge den Übergang zu den deutsch-böhmischen Volksliedern bilden, von denen ich folgende hervorheben will:

8.

Die Sonne steht am Himmel,
Mit ihr da schied die Schlacht. (D. Vlr. a. B. S. 84.)

In der vorliegenden Form bezieht sich das Lied auf eine Episode des Krieges von 1866: die Schlacht von Trautenau (dafür auch Nachod oder Tobo) ist als Hintergrund gedacht. Das Lied scheint sonst nicht bekannt¹⁾. Ich fand es in dem Liederbuch eines Magdeburger Musketiers (26. Inf.-Reg.), hier aber auf den Krieg von 1870 und die Schlacht von Sedan bezogen, auch sonst mehrfach abweichend. Ich gebe den Text unverkürzt wieder:

- | | |
|--|---|
| 1. Die Sonne sank im Westen,
Im Norden war die Schlacht,
Bedeckt mit ihrem Schleier
Die dunkle Todesnacht. | 5. Soll dich noch einmal geleiten
Zur Heimat das Geschick,
So bring' du meinem Liebchen
Dies Liebespfand zurück. |
| 2. Und mitten unter Toten
Ruht sterbend ein Soldat,
Es schläft an seiner Seite
Sein treuster Kamerad. | 6. Sag' ihr, dass ich gestorben
Bei Sedan in der Schlacht,
Und in den letzten Zügen
Noch treu an sie gedacht. |
| 3. Es neigt sein Haupt zur Erde
Der Sterbende und spricht:
„Vernimm, du treuster Bruder,
Was mir am Herzen liegt. | 7. Und sollt' mit einem andren
Der Priester sie vereinen,
Soll sie noch oft gedenken
An ihren verstorbenen Freund. |
| 4. Nimm diesen Ring vom Finger
Wenn ich gestorben bin,
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind. | 8. Mit diesem armen Ringe
Geb' ich mein Wort zurück.
Im Himmel werd' ich bitten
Auch für ihr ferneres Glück. |

1) Liegt uns in einer Aufzeichnung aus dem Spessart vor.

D. Red.

9. Wenn Mond und Sterne funkeln
Mit ihrem Silberlicht,
Sie scheinen dem toten Soldaten
Ins blasse Angesicht.

Ob die Beziehung auf Sedan oder auf 1866 ursprünglicher ist, wird sich jetzt schwer entscheiden lassen. In Böhmen ist das Lied erst in jüngster Zeit aufgezeichnet worden.

9.

Mein Schatz, der ist im Kriege,
Zu Ostern kehrt er heim. (D. V. a. B. S. 98.)

Das Lied macht einen durchaus modernen Eindruck. Nicht so in der Fassung, welche in mehreren Garnisonen der Provinz Sachsen (Magdeburg, Halle, Torgau) bekannt ist: hier tritt an Stelle des „Schatzes“ und „Burschen“ der Fähnrich auf, wodurch der Inhalt in eine frühere Zeit und dadurch erst in die rechte Beleuchtung gerückt wird. Diese Version ist ausführlicher und auch schöner als die böhmische, die ihr gegenüber nur als Entstellung erscheint. Die Melodie ist einfach wie der Text, aber gerade dadurch ist das Lied ausserordentlich wirkungsvoll. Es gehört zu den besten Liedern dieser Gattung. Ich gebe den Magdeburger Text (26. Inf.-Reg.), dazu die wesentlichsten Abweichungen des Halleschen (36. Inf.-Reg.):

- | | |
|---|---|
| 1. Ein Fähnrich zog im Kriege,
Widibumjaja! Juchheirassa!
Ein Fähnrich zog im Kriege,
Wer weiss, kehrt er zurück?
Wer weiss, kehrt er zurück? | 5. „Ach Fähnrich, lieber Fähnrich!
Was bringst du neues mir?“
6. „Die Neuheit, die ich bringe,
Macht dir die Äuglein rot.“ |
| 2. Er liebt' ein schwarzbraunes Mädchen
Drei Jahr' und noch viel mehr ¹⁾ . | 7. Dein Fähnrich ist erschossen,
Ist tot und lebt nicht mehr ³⁾ . |
| 3. Ein Fähnrich ²⁾ kam geritten,
Von Blut war er so rot. | 8. Ich hab' ihn sehn begraben
Von vielen Officiern ⁴⁾ . |
| 4. Er grüsst' ein schwarzbraunes Mädchen,
Sie schaut' ihn fragend an: | 9. Der erste trug den Degen,
Der zweite sein Pistol. |

1) Halle: *Sie war so wunderschön.*
Darauf folgt noch eine besondere Strophe:
*Sie stand auf hohem Berge
Und schaut ins tiefe Thal.*

2) Halle: *Liebt er mich.* Also auch hier Modernisierung!

3) Halle: *Dein Fähnrich ist gestorben,
Ich hab' es selbst geschn.*

4) Halle: *Wir haben ihn begraben
Mit vielen Offizieren.*

- | | |
|---|---|
| 10. Der dritte trug den Kürass,
Der vierte seine Kron'. | 12. Da droben auf jenem Berge
Singt eine Nachtigall. |
| 11. Über sein Grab ward geschossen
Mit Pulver und mit Blei.“ | 13. Sie singt unserm Fähnrich zu Ehren
Für seine Tapferkeit. |

10.

Nicht weit von hier, in einem tiefen Thale,
Stand ein Mädchen an einem Wasserfalle. (D. Vlr. a. B. S. 137.)

Das Lied ist hier gleichfalls zum erstenmale gedruckt, ist aber auch anderwärts bekannt, wie eine mir mündlich bekannt gewordene Version aus Prenzlau zeigt. Sie unterscheidet sich von der böhmischen hauptsächlich dadurch, dass sie an Stelle der drei ungleich langen Strophen (die sich im Gesange wohl ausgleichen) vier Strophen zu je vier Zeilen bietet, ausserdem noch durch mancherlei Einzelheiten. Der Text lautet:

1. In einem Städtchen, in einem tiefen Thal,
Stand einst ein Mädchen an einem Wasserfall.
Sie war so schön, so schön wie Milch und Blut,
Sie war von Herzen einem Räuber gut.
2. „Armes Mädchen, du dauerst meine Seele,
Ich aber muss in eine Räuberhöhle.
Ich kann hinfort nicht länger bei dir sein,
Dieweil ich muss in finstern Wald hinein.
3. Hier diesen Ring, und sollt' dich jemand fragen,
So sprich: ein Räuber der hat ihn getragen,
Der dich geliebt bei Tag und bei der Nacht,
Und schon so viele Menschen umgebracht.
4. Gehe dort auf jene(r) grüne(n) Wiese,
Da giebt es Männer an der Zahl so viele,
Mit denen du vielleicht kannst glücklich sein —
Ich aber muss in'n finstern Wald hinein.

11.

Lustig ist's Soldatenleben,
Für den Kaiser woll'n wir geben
Unsern letzten Tropfen Blut;
Soldaten müssen haben Mut. (D. Vlr. a. B. S. 233.)

Das Lied ist ein sprechendes Beispiel für die Umbildungen und Umdeutungen, denen das Volkslied auf seinen Wanderungen unterliegt. In der vorliegenden Version aus Böhmen handelt es sich natürlich um das Österreichische Vaterland und Kaiser Franz; eine fränkische Version, welche der vorigen in der Form sehr nahe steht, bezieht den Inhalt auf

das bayerische Vaterland, eine elsässische gar auf Frankreich und die Franzosen¹⁾. Aus Norddeutschland ist das Lied bisher nicht bekannt geworden, wird aber auch hier gesungen: so in der Rheinprovinz, so in der Provinz Sachsen. Diese Versionen unterscheiden sich von den bisher gedruckten durch eine strengere (auch ursprünglichere?) Pointierung in den ersten Strophen und durch abweichende Schlusstrophen.

a.

- | | |
|---|--|
| <p>1. Redlich ist, das deutsche Leben
Fürs Vaterland dahinzugehen,
Für²⁾ den letzten Tropfen Blut:
Ja, wir Deutsche haben Mut.</p> <p>2. Wenn Kanonen uns auch blitzen
Und andere Waffen auf uns spritzen
Ei, dann ziehen wir ins Gefecht:
Ja, wir Deutsche haben Recht.</p> | <p>3. Wenn wir unsre grauen Mäntel
Um ein deutsches Mädchen hängen,
Ei, dann fühlt sie keinen Schmerz:
Redlich ist das deutsche Herz.</p> <p>4. Ich muss wandern auf fremden Strassen,
Muss meinen Schatz einem andern
lassen,
Den ich hab so treu geliebt³⁾ —
Lebe wohl, vergiss mein nicht!</p> |
|---|--|
5. Sollt' es Frankreich nochmals wagen
Und sich mit Deutschland nochmals schlagen.
Ei, dann soll das Pulver und Blei
Zeigen, dass wir Deutsche sein⁴⁾.

(Halle a. S., 36. Inf.-Reg.)

Die Melodie ist nicht die von Dittfurth (Fränk. Volkslieder II, no. 263) mitgeteilte. Sie ist langgezogen und einförmig.

b.

- | | |
|--|---|
| <p>1. Mutig ist das deutsche Leben,
Das uns zur Freiheit ist gegeben,
[:Bis zum letzten Tropfen Blut.
Wir Husaren haben frohen Mut.:]</p> <p>2. Wenn Kanonen und Haubitzen
Granaten auf uns blitzen,
Mutig gehen wir ins Gefecht.
Denn wir Deutsche kämpfen für das
Recht.</p> | <p>3. Wenn wir unsre weissen Mäntel
Um ein deutsches Mädchen hängen,
Ei, so fühlt sie keinen Schmerz:
Redlich ist ja das Husarenherz.</p> <p>4. Mutig ist der deutsche Mann,
Der für die Freiheit sterben kann:
Wer sein Weib und Kind verlässt,
Der steht gewiss, gewiss im Kampfe
fest.</p> |
|--|---|

1) Auch in Schwaben ist das Lied bekannt: siehe E. Meier, Schwäb. Volkslieder, no. 98.

2) Diese sinnlose Attraktion im Magdeburger wie im Halleschen Text.

3) In Magdeburg (26. Inf.-Reg.):

Ich habe sie so treu geliebt.

4) Für diese letzte Strophe in Magdeburg (26. Inf.-Reg.) die beliebte Wanderstrophe:
*Auf meinem Grabstein könnt ihr's lesen,
Was für ein treuer Schatz ich gewesen,
Der hier liegt und der hier ruht,
Dem sein Herz, ja das war gut.*

5. Deutschland, o du stolze Macht,
Schwarzweissrot¹⁾ ist unsre Pracht.
Tapfer muss das Preussen sein,
Sonst stünd' Frankreich, Frankreich²⁾ bald am Rhein.
(Lied der Bonner Königshusaren.)

Die Melodie weicht etwas von der sächsischen ab.

Zum Schluss mögen hier einige Lieder Platz finden, die ein Freund des Volksliedes (Herr Referendar C. Du Chesne in Ebersbach) theils auf einer Ferienreise durch Nordböhmen, theils bei späterer Gelegenheit gesammelt und mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat. Sie finden sich in den „Deutschen Volksliedern aus Böhmen“ nicht, oder berühren sich mit dort publicierten Texten nur in allgemeinen Motiven.

12.

1. Es lebten zwei in einem Sinn,
Sie lebten in der Unschuld hin.
Sie liebten sich herzlich lieb.
Das Schicksal trennt sie wunderbarlich.
2. Der Jüngling wollt' auf Reisen gehn,
Da blieb sein Mädchen weinend stehn.
Da sprach die Mutter: „Mein liebes
Kind,
Du weinst dir deine Äuglein blind.“
3. „Doch, Mutter, hab' dir keine Not,
Schon längst wünsch' ich mir meinen
Tod.
Wenn er nicht kehrt recht bald zurück,
Sonst kommt er um sein Erdenglück.“
4. Die Mutter merkte sich das Wort
Und sprach (?) zum Jüngling dieses
Wort:
„Wenn du nicht kehrst bald zurück,
Sonst kommst du um dein Erdenglück.“
5. Der Jüngling trat die Reise an
Und reiste in des Liebchens Land.
Wie ihm da zu Mute war,
Als er da sein Mädchen sah!
6. Die roten Wangen waren bleich,
Die Hände und Füße starr wie Eis.
Sie lispelt' ihm noch leise zu:
„Mit mir geht's in die ewige Ruh'.“
7. Sie schaut noch einmal die Sonne an,
Dann sinkt sie gleich in seinen Arm.
Ganz unschuldvoll und seelenrein
Schlief sie in seinen Armen ein.
- (Sobochleben b. Teplitz).

Das Motiv ist das gleiche wie in dem Lied 'Es zog ein Knab' ins fremde Land' (D. Nr. a. B. S. 90 f.). Im einzelnen aber zeigen die Lieder keine Verwandtschaft.

1) So 1870 71. Dafür im Jahre 1866: *schwarzrotgold*.
2) 1866: *Österreich, Frankreich*.

13.

- | | |
|---|---|
| <p>1. Ich hab als armer Tischlergesell
Für das Leben keinen Mut.
Wenn ich bei meiner Werkstatt steh,
Da heisst es: Hoble gut!
Ach hobeln thu ich herzlich gern,
Das fällt mir gar nicht schwer.
Mir glänzet nie des Schicksals Stern,
Und das verdriesst mich sehr.</p> | <p>3. Wär' mir des Meisters Pepi gut!
Wär nicht ihr Vater reich.
Wär er so arm, wie ich es bin,
So wärn wir beide gleich.
Doch heimlich ist sie mir doch gut,
Sie liebt mich innerlich (inniglich?)
Das giebt mir Kraft, das giebt mir Mut,
Das freut mich innerlich.</p> |
| <p>2. Wär' mir des Meisters Pepi gut,
Es würd' mich herzlich freun.
Kommt sie zu mir in die Werkstatt
 'rein,
Geht mir das Herz aus dem Leim.
Ich bin dem Mädchen herzlich gut,
Ich liebe sie recht heiss,
Auch ich vergiess' fürs Leben gern
Mein Blut und meinen Schweiss.</p> | <p>4. Drum hobeln will ich, weil ich kann,
Bei Tag' und bei der Nacht,
Bis endlich mich bei meinem Fleiss
Die Liebe glücklich macht.
Und bringt die Liebe es zustand',
Und Pepi ist mein Weib,
Dann leimt und hobelt meine Hand
Nur noch zum Zeitvertreib.</p> |

(Aus einem Liederbuch. Schluckenau.)

Der glatte Text scheint modernen Ursprungs. Das Versmass stimmt mit dem des bekannten ‚Hobelliedes‘ aus Raimunds ‚Verschwender‘ („Da streiten sich die Leut' herum — Wohl um den Wert des Glücks“) überein: vielleicht ist es zu dieser Melodie gedichtet, wie ja auch Einzelheiten des Textes an das Lied erinnern.

14.

- | | |
|--|---|
| <p>1. Wenn man in späten Enkeltagen
Von sechsundsechzig spricht,
Da wird man sich verwundert fragen:
Warum kam denn Baiern nicht?</p> | <p>4. Hannover, Württemberg und Dessau¹⁾
Liesset alle ihr im Stich,
Bis Manteuffel unterdessen
Euch wohl auf die Kappen stieg.</p> |
| <p>2. Warum seid ihr nicht erschienen,
Als man drang in Böhmen ein?
Franz Joseph hat es euch ja geschrieben,
Dass ihr sollt zur Stelle sein.</p> | <p>5. Und der Baier sprach: Erschienen
Warn wir nicht zur rechten Zeit allhier.
Allein dass wir zu Haus geblieben:
Hatten soviel gutes Bier.</p> |
| <p>3. Oder habt ihrs nicht konnt lesen
Die Depesch' des Generals,
Weil besoffen ihr gewesen
Noch zum Abendmahl?</p> | <p>6. Wo wir hinkamen allerorten,
Da tranken wir zu jeder Stund,
Sonst wärs uns sehr sauer worden:
Das war der Verspätungsgrund.
(Sobochleben.)</p> |

1) Natürlich: *Hessen*. Die Sängerin jedoch erklärte auf Befragen: *Dessau*. So wird Hessen zu Dessau nur wegen eines vorausgehenden „und“.

15.

1. Was hört man jetzt neues vom Kriege.
Was hört man zu jetziger Zeit?
Man hört nichts als Kämpfe und Siege.
Das Schlachtfeld ist allzu bereit.
2. „O Schwester, ich muss dich verlassen.
Muss fort in das mörderische Land.
Ich kann dich vor Schmerz kaum
umfassen,
So komm doch und reich mir die
Hand.“
3. „Die Kugeln, die hört man schon pfeifen,
Da liegen die Toten gehäuft,
Dort sticht man mit mörderischer Lust
Meinem Bruder das Schwert in die
Brust.“
4. Die Schwester thut weinen und klagen —
Ist das nicht ein traurig Geschick? —
„Im Schlachtfeld ist er geblieben,
Zu mir kehrt er nicht mehr zurück.“
5. Die Mutter thut weinen und klagen.
Der Vater naht: „Wo ist mein Sohn?“
In Bosnien liegt er begraben,
Das ist der Soldaten ihr Lohn.

(Schluckenau, Liederbuch.)

Tübingen.

Der Wolf mit dem Wockenbriefe.

Märchen in Kattenstedter Mundart.

Mitgeteilt von E. Damköhler, erläutert von K. Weinhold.

Et wâr e mâl en grâf, dē harre drei dechter, âwer keine harre hei
sau leif als de jingeste, dat wâr sin schōtkint. Wenn hei nâr schtat faur,
denn brochte hei se immer wat mede, un alles wat se sek winsche, dat
kreïch se. Wi nûn mâl weder grōter marcht wâr in der schtat, dâ frauch
de grâf sin dechterken, wat et ân liwesten hebben wolle? hei wolle et
kêpen. Un dat mêken winsche sek nen hipschen wokkenbreif. Dē grâf
verwundere sek, dat sine dochter sek nen wokkenbreif winsche, âwer hei
sē jâ, hei wolle nen recht hipschen, den besten, dē te kêpen warre, mede
bringen. De grâf leit nûn ânspannen un wi hei âffären wolte, dâ kâm
sine dochter noch emâl ânjelôpen un sē, hei solle âwer jô dēn wokken
breif nich vorjetten.

Dat wēder wâr dēn dâch sau schēne, un wî de grâf in dat holt kâm,
wû hei dorch moste, dâ sunge de vogels sau hipsch, dat de grâf meine,
sau schēne harre hei se noch nich ehêrt. Wî de grâf nû sau in sinen
wâgen sât, ewwerlachte hei sek, wat hei alle kêpen wolle, wat hipsches

solle et âwer sin. Met der wile wâr hei nâ'r schtat ekommen, wû schön alles lêwe. Dâ wâr vël te sein un vël te kêpen. De grâf mâke êrscht sine jescheffe âf un denn kofte hei in; hei sochte immer dat beste ût, wat dâ wâr. Wi hei nû schön sau wit fartich wâr, date nâ hûs fâren wolle, dâ folt êne in, date dën wokkenbreif noch nich harre, un dëne dorfte hei doch nich vorjetten.

Hei junk alsau wedder nâ'n marchte un sochte un sochte, konne âwer keinen wokkenbreif finnen. Hei frauch, wû wol wekke te hebben warren, âwer keinder harre wekke sein. Hei leip noch en pâr mâl ewwert marcht, âwer nê, et wâr kein wokkenbreif dâ. Dâ worte recht bedriwet; wat warre wol sin dechterken seîn, wenn hei dën wokkenbreif nich mede brochte, wû et sek sau vël op efreut harre? Et junk ne sau nâ, hei kome et âwer nich endern un sê terlezt tau sinen kutscher: wey willen man nâ hûs fâren, et geit al op'n âbent lôs. Un sei fauren wech. De grâf sât in sine kutsche un sê kein wört, hei dachte man immer an dën wokkenbreif. Wi hei nûn in dat holt ekommen wâr un dat hei sau in jedanken sât, dâ schimmere op'n mâl wat vor êne von bôme; hei kukke nipe tau un wi hei necher kâm, jewâre hei op'n bôme en wulf, de harre en wunder-schönen wokkenbreif in der schnûte. De grâf leit gliks schtille hâlen un frauch dën wulf, op hei dën wokkenbreif nich kriën kenne. Nêi, sê de wulf, dëne geiwe hei nich hêr. Dâ bôt de grâf êne vële jelt, wenne êne dën wokkenbreif leite, âwer dë wulf wollne nich hêrjêben. Terlezt sê de grâf, hei solle êne doch man den wokkenbreif jêben, hei solle ôk alles hebben, wate hebben wolle. Dâ sê de wulf, wenn hei hebben solle, wat den grâfen tauêrscht op der brie bejênen dë, wenne ût'n holte keime, denn solle hei ôk dën wokkenbreif hebben. Nûn harre dë grâf nen hipschen pûdel, dë êne allemâl, wenn hei nâ hûs kâm, bis op de brie entjêjen leip, un dachte, dë wulf meine disen pûdel. Hei vorschprók denn ôk, dat de wulf hebben solle, wat êne terêrscht op der brie bejênen warre. Dâ schmeit de wulf den wokkenbreif von bôme un de grâf faur vulder freuden nâ hûs.

Wi hei nûn ût'n holte rûter kâm, date nâ sinen schlosse kukken konne, dâ sâch hei schön von widens sinen pûdel ankommen, âwer ôk sine kleine dochter, dë al lange op êren vâder ewârt harre, un weil hei nich kâm, êne en betjen entjêjen junk. Dën grâfen schwâne nischt gûts, wi hei dë beiden dâhêr kommen sâch, un reip sinen kutscher tau, hei solle taufâren, dat se êr nâ'er brie keimen wi dat kint. Hei hoffte ôk immer noch, dat dë pûdel en betjen vorut lôpen solle; âwer jê rascher de grâf faur, destе harter leip dat mêken un dë pudel bleif terie. Dën grâfen ewwerleip et heit un kôlt un in sîner angest joche hei, wate konne, âwer et hulp ne nischt. Wi hei op de brie kâm, wâr sine dochter ôk dâ un lache un frauch gliks êren vâder, ope ôk dën wokkenbreif harre. De grâf mâke en frintlich jesichte, sau gût et gân wolle un sê: jâ, mi

dechterken, dēne hewwe ek nich vorjetten. Dat mēken marke āwer sinen vāder doch ān. date wat op'n harzen harre, hei wār nich sau frō un' sau frintlich wi sist. Et frauch ne denn ōk, op ne wat arre gān warre, āwer hei leit sek nischit ūt. dāmet et sine dochter nich marken solle. Wi se nū nā hūs kāmen, dā wār de freude grōt ewwer all dē sachen, dē de grāf mede brocht harre; ān meisten freue sek āwer dē jingeste dochter ewwer dēn hipschen wokkenbrief; sau wat schēnes harre se noch nich esein. Bi al diser freude un disen jūwel wār dēn grāfen doch schlecht te sinne, hei wolle ōk frō sīn, āwer hei konne et nich, hei moste immer ān dēn wulf denken. Et dūre ōk nich sau lange, dā folt et der grēfinne op, dat ēr man sau bedriwet wār, un se frauch ēne. Anfanks wolle hei et nich seīn, terlezt āwer vertelle hei alles, wi et ēne gān wār in holte, un meine, wenn hei doch man dēn wokkenbrief nich enommen harre.

Se wāren alle in grōter nōt, blōs de jingeste dochter harre keine angst un meine, de wulf warre wol nich kommen. Nān ābenbrōe sāten se alle in der schtūwe un vertellten sek noch wat. Dā op ein māl pompe wat ān't dōr. Da! dā isse, sē de grāf, un vor angst wusten se nich, wat se anfangen sollten. Se leipen hen un hōr un wollten de dochter vorschēken. Met der wile jink et al weder: „bum, bum, bam! ek wil hebben, wat mek vorschprōken is, ek wil hebben, wat mek vorschprōken is.“ Harrejē! et wār de wulf un wolle dat mēken hālen. Nō, sē de grēfinne, mine dochter krichte nich, dat mach kommen wi et wil, un schlōt dat mēken in de kāmēr. Awer de wulf kloppe immer harter ān't dōr un wort al unjedlych, dat hei sau lange wāren moste. Dā kām de grāf un sine frū op den jedanken, se wollten nā ēren schwineharten schikken, dē harre ōk en kleines mēken, dat wār met'n grāfen sinder dochter in glikē alder; dat wollten se hipsch āntrekken un dēn wulwe herjēwen. Se sēn denn nūn taun wulwe, hei solle dat mēken hebben, āwer hei meste noch en betjen wāren, bis sei et ānetrekt harren.

Et dūre ōk nich lange, dā wār dēn schwineharten sīn mēken dā. Dat moste der kleinen grēfinne sine klēder āntein, wort hipsch terechte mākt un denn vōr't schloss efeurt, wū de wulf wār. Un dei wulf sē tau dēn mēken: set dek op minen rūen schwanz, ek wil dek fāren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok! un vōrt junk et in't holt nā'n wulwe sinder hēle.

In der hēle lāch vėl lōf un mōs, wū de wulf oppe schleip; hīr solle nūn dat mēken bliben un dēn wulwe wat hūshōlen. Dat mēken sē ōk vōr lauter angst, jā, dat wolle ēt daun. Nā ner wile sē de wulf, hei meste jezt weder furt in't holt, ēt solle sek āwer nich underschtān un wechlōpen, sist jinge et ēne schlimm. Dāmet jink de wulf vōrt. Dat mēken wār nūn ganz allēne in der hēle un fonk ān mette schriēn; et wār sau angeste, dat de wulf ēt opfrēten dēe, āwer wech te lōpen underschtunt et sek ōk nich, et wuste jo keinen bescheit in der wiltnisse. Wi de wulf

weder kām, wāre hellisch meue: hei lachte sinen kop in den mēken sinen schōt un sē vor ēt: „lūse mek“. Dat mēken lūse ēne denn ōk, und dābi schleip de wulf in. Wi de wulf weder op wāke, frauch hei dat mēken, wat et wol ān der tit warre, un dat mēken sē: „et wart wol sau ān der tit sin, dat min vāder met'n schwinen in midāslāger lit.“ „Bist rechte nich, bist rechte nich,“ sē de wulf un lachte sek in de ekke. Wi et ābent wār, sē de wulf vōr't mēken: „set dek op minen rūen schwanz, ek wil dek fāren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer shtok, ewwer blok“ un brochte et weder nā'n schlosse.

Op'n schlosse wāren se noch alle oppe un schprōken dāvon, wū et wol dēn mēken jinge un op dē wulf et wol nich emarkt harre, dat et dat rechte nich warre. Ach, sē de grēfinne, wūvon solle denn dat marken? hei kennt jo unse dochter nich: hei wart wol nich weder kommen. Indem kloppe et dreimāl ān't schlossdōr un sē: „ek wil hebben, wat mek vorschprōken is.“ Richtig, de wulf wār weder dā un brochte dēn schwinhartē sin mēken weder un wolle dat andere hebben. Nūn wusten se op'n schlosse nich, wat se māken sollten. Dā folt der grēfinne in, dat de kauharte ōk en mēken harre, dat met ērer dochter in glikē alder wār. Nūn wort dēn sin mēken ehālt. Et moste sek ōk hipsch te rechte māken un denn wort et dēn wulwe henejēben. Wi et vōrt dōr kām, sē de wulf weder: „set dek op minen rūen schwanz, ek wil dek fāren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer shtok, ewwer blok“ un furt junk et in't holt nā'n wulwe sinder hele. Nā ner wile sē de wulf weder tau den mēken, hei wolle māl vōrt gān, ēt solle sek āwer nich underschtān un wechlōpen, sist jinge et ēne schlimm. Dat mēken bleif denn ōk in der hēle.

Wi de wulf weder kām, worte meue. Hei lachte sinen kop dēn mēken weder in den schōt un sē: „lūse mek“. Dat mēken lūse ēne denn ōk un dābi schleip de wulf in. Wi hei weder op wāke, frauche dat mēken, wat et wol ān der tit warre, un dat mēken antwēre: „et wart wol sau ān der tit sin, dat min vāder met'n keuen in midāslāger lit.“ „Bist rechte nich, bist rechte nich“ brumme de wulf un lachte sek in de ekke. Wi et ābent eworren wār, sē hei weder tau dēn mēken: „set dek op minen rūen schwanz, ek wil dek fāren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer shtok, ewwer blok“ un brochte ēt weder nā'n schlosse.

Op'n schlosse wāren se in angst, op de wulf ōk dēn kauhartē sin mēken weder bringen warre. Indēm dat se noch dāvon schprōken, junk et ān dōre: „bum, bum, bum, ek wil hebben, wat mek vorschprōken is, ek wil hebben, wat mek vorschprōken is.“ De wulf war weder dā. Jezt hulp alles nisch, se mosten de grēfinne hērjēben. Dat kleine mēken krēich de besten klēder ān, dē et harre, nām sinen wokken un dēn hipschen wokkenbreif un wort vōr't schloss ofeurt, wū de wulf al lūre. Wi et hen kām, sē de wulf: „set dek op minen rūen schwanz, ek wil dek fāren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer shtok, ewwer blok.“ un furt junk

et weder dorch't holt nân wulwe sinder hêle. Wi se ne tit lank dâ wâren, sê de wulf, hei wolle mâl wechgân; et solle sek âwer jô nich underschtân un wechlôpen, sist jinge et êne schlimm; dâmet junk de wulf vort; dat mêken fenk âwer ân te schrien, dat et hir sau scheinwint allêne sin solle. Wi de wulf weder kâm, worte meue, lachte sinen kop in dên mêken sinen schôt un sê: „lûse mek“. Dat mêken lûse dên wulf un dâbi schleip hei in. Wi hei weder op wâke, frauch hei, wat et ân der tit warre, un dat mêken antwêre: „et wart wol sau ân der tit sin, dat mîn vâder met sinen jesten ân der tâfel sit.“ „Bist rechte, bist rechte“ sê de wulf.

Dat mêken moste nûn immer bi dên wulwe in der hêle bliben. Op lezt konne êt et âwer nich mêr ûthôlen un eines dâges nâm et sinen wokken un wokkenbreif un leip furt, immer dorch't holt wat et lôpen konne. Et leip dên ganzen dâch, konne sek âwer nich ût dên holte finnen; et wort âbent un schôn dister un et wâr immer noch in der wiltnisse. Et wâr sau marrôde, dat et sek en ôgenblik hensatte. Wat wolle dat wêren, wenn et êrscht ganz dister wort un de willen dîre kâmen? op'n bôm konne et nich klettern, dê wâren sau hôch un sau dikke. Et reip nâ vâder un mutter, âwer et hîr keinen mînschen. Un wenn de wulf nûn kâm? Et fonk ân te schrien un leip weder wider dorcht holt bis et dister wort. Dâ op ein mâl schimmere dorch de bême en licht. Dat mêken junk drop tau, un wî et necher kâm, jewâre et en klein hiseken. Et kukke dorcht fenster un sâch in der sehtûwe ne ôle frû, dê seh punt immer flirick vor sek hen, ône op te kukken. Sonst wâr wider keinder drinne. Dat mêken fâte sek en harze un kloppe ân, âwer de frû schine et nich ehêrt te hebben, se seh punt wider; êt kloppe noch en mâl ân. Dâ kukke de frû rûter un frauch, wêr dâ warre. Ach, sê dat mêken, komme je mek denn dise nacht nich bi jîch behôlen? ek hewwe mek in holte vorlôren un weit nich wû ek bin. Butten in holte grûle ek mek, behôlt mek doch dise nocht, ek wil ôk ganz ârtich sin un nicht êten*un drinken. Ja, sê de frû, behôlen kan ek dek nich, mîn dochter, mîn man is en mînschenfrêter, un wenn dê nâ hûs kimt un rikt, dat hir wêr is, denn frite dek op. Lôp jô furt, date dek nich jewâr wart. Dâ fonk dat mêken ân te schrien un bide de frû sau vêle, se mechte et doch behôlen, et kenne nich mêr gân un wû et in der finsternisse hensolle? se solle et doch vorschteken, et wolle ôk mûsekenschtille sitten un sek nich rippeln un niêh rêen. Dat hilpt dek nisch, sê de frû, mîn man rikt dat gliks, wenn wêr in hûse is, un dâbi kukke se sek dat mêken en betjen jenauer ân, un wî se sâch, dat et sau hipsch wâr un dat et saun schênes klêt âne harre, dâ dîre se dat mêken doch un sê, et solle man rinkommen, sei wolle et dise nacht behôlen. Dat mêken moste nûn alles vortellen, wî et ne gân harre. Dârop hâle de frû wat te êten hêr, un wî dat mêken ejetten harre, sê de frû, se wolle et nûn und'ne in kelder vorschteken, dat êre man et nich marken dê, hei warre wol bâle kommen; et solle sek âwer jô schtille vorhôlen, sist warre et vorlôren. Dat mêken vorschprök

dat denn ôk un wort nûn in kelder ebrocht un dâ in nê ôle kiste schtôken.

Et dûre ôk nich lange, dâ mâke sek butten de wint op un et wort en jerûsche un en jebrâsche, als op de bême umme brêken wollten, un de sehturm kâm immer necher un necher bis dichte vor't hûs un in de hûsdêr. Dâ wort et schtille. Dat wâr dē frû êre man, de minschenfrêter. Sau wi de wint in de sehtûwe trât un sinen grôten mantel âwe tön harre, sê hei tau sinder frû: „frû, ek rûke minschenfleisch, ek rûke minschenfleisch.“ „Ach wat,“ sê de frû, „dû bist wol nich rechter klauk, wû soll hir minschenfleisch sin, ek hewwe nischt.“ „Doch,“ secht hei, „ek rûke minschenfleisch, hâle man hêr, ek hewwe grôten hunger,“ un dâbi schniffele hei umhêr, op hei et nich finnen kenne. De frû schult, wû hei sek sau wat denken kenne, dat se wêne in hûse harre; hei warre wol nich recht jescheit, in dise jêjent keime kein mînsche. Hei bleif âwer dâbi, et warre minschenfleisch in hûse, un wenn sei et nich gûtwilliger hêrhâlen dē, denn wolle hei et schön finnen. Nûn wort de frû doch bange un se sê vor êren man, hei solle sek man te frêden jêben, se wolle et ôk hêrhâlen, âwer hei solle êr vorschprêken, dēn mînschen nischt te daun. „Brink et man êrscht hêr,“ sê hei, „dat wart sek schön finnen.“ De frû moste nû dat mêken hervôrhôlen, un wi et dēn mînschenfrêter sâch, zettete un bewwere et ân ganzen karper un bide êne, hei mechte êt doch nicht daun; un de frû schprôk ôk vor dat mêken un sê tau êren man: „kukke mâl, dit kleine ârtige worm, dat darfstu niek nich opfrêten.“ Dat mêken moste nûn vorteller, wû et êne gân harre, wat vor ne bewantnis et met dēn wokkenbreiwe harre un wû et hêr wâr. Dârop sê dē man, hei wolle et ân lebente lâten, et solle sek te bede lêin, denn morjen freu, ê de sunne opjinge, wolle hei et metnêmen un nâ hûs bringen. Keinder wâr frôer wi dat mêken. De frû mâke en bede te rechte, wû et sek rin lachte un et schleip ôk bâle in.

Dēn andern morjen, de sunne wâr noch lange nich opegân, dâ wâr de wint schön te jange. Dat mêken moste opschtân un sek te rechte mâken. Wi alles sau wit fartich wâr, bedanke sek dat mêken bi der frû, nâm sinen wokken un wokkenbreif un de reise junk lôs. De wint mâke sek op, dat de bême brâschten, nâm dat mêken in sinen mantel un furt junk et dorch de luft. Grâde wi de sunne opgân wolle, kâmen se vor'n hipschen schlosse ân. De wint satte et hir âf un sê, et solle sek hir op'n schlosshof setzen un ânfengen te schpinnen. Dat mêken dât denn dat ôk un de sunne schine op den wokkenbreif, datte blitzere un blenkere.

Op dēn schlosse wône âwer en prinz, dē harre noch nich lange frit. Wi nûn de prinz opwâke un âr'n fenstere kukke un dat mêken mit dēn hipschen wokkenbreiwe sâch, dâ wolle hei abselût dēn wokkenbreif hebben. Dat mêken moste op't schloss kommen un et wort efrât, op et dēn wokkenbreif nich vorkêpen dē. Et sê âwer nê, dēne vorkette et nich; wenn et

âwer ne nacht bi dën prinzen schlâpen kenne, denne wolle et dën wokkenbreif hêrjêben. Dâmet wârme ok invorschtân.

Dën prinzen sine frû harre êren manne âwer nen schlâpdrunk ejêben, un wî dat mêken et âbents op sine kâmer kâm, dâ schleip de prinz schôn un wôke de ganze nacht nich weder op, un dat mêken komme kein wôrt metne schprêken. Dën andern morjen, wî de sunne opjuuk, wâr de prinzezinne schôn dâ un wolle den wokkenbreif hebben. Dat mêken âwer sê, dën wokkenbreif jeiwe et noch nich hêr, dë prinz harre de ganze nacht eschlâpen un et harre kein wôrt metne schprêken kennen; et wolle êrscht noch ne nacht bi êne schlâpen. Dat jeschôch ôk. De prinzezinne harre êren manne âwer weder nen schlâpdrunk ejêben, un dat mêken komme weder nich metne schprêken, weil hei nich opwâke. Wi ân andern morjen de prinzezinne kâm un den wokkenbreif hebben wolle, jâf ne dat mêken âwer noch nich hêr; êt sê, de grâf harre de ganze nacht eschlâpen, et wolle ôk de dride nacht noch bi êne bliben, denn solle se dën wokkenbreif ganz beschtimt hebben. De prinzezinne leit sek denn ôk dârop in un mâke êren manne weder den schlâpdrunk te rechte. Wi et âbent wort un de prinz sek henleîn wolle, dâ dachte hei: „wûtau sollek denn immer dën schlâpdrunk nêmen?“ un jôt ne wech, un nîn komme dat mêken metne schprêken un se erennten sek. Dë wulf metu wokkenbreiwe wâr nemlich dise prinz ewest un dit mêken wâr vor êne beschtimt. Dën prinzen sine frû âwer wâr ne hexe un wolle nich, dat dise beiden tesamme keimen. Jezt wort se hals ewwer kôp furt ejocht, un dë beiden andern hebben sek efrît un sint gliklich met enander ewest.

Das Märchen vom wulve met'n wockenbreiwe ist von Herrn Oberlehrer Ed. Damköhler in Blankenburg am Harz in der Mundart seines Heimatdorfes, des benachbarten Kattenstedt, so aufgezeichnet worden, wie er es oft von seinem Vater, und dieser wieder von seinen Eltern gehört hatte. Ich will einige vergleichende Ausführungen dazu geben, da dieses Märchen einer weit verbreiteten alten Familie angehört, die über Europa verstreut ist und wahrscheinlich aus Asien stammt. Doch werde ich mich auf das zunächst liegende beschränken.

Das Grundthema der verschiedenen Erzählungen ist, dass ein Vater (König, Graf, Kaufmann) genötigt wird, seine liebste Tochter an ein tierisches Wesen zu geben, das aber ein verzauberter Mensch ist: seine Erlösung wird durch das Mädchen vollzogen.

In dem Kattenstedter Märchen soll ein Graf seiner jüngsten Tochter aus der Stadt als Geschenk einen Wockenbrief (d. i. ein verziertes Stück von Pergament oder dünner Pappe, das um den Flachs am Rockenstiel

gelegt wird)¹⁾ mitbringen. Er findet keinen, begegnet aber auf dem Heimwege einem Wolfe mit einem schönen Wockenbriefe. Er erhält ihn von dem Wolfe gegen das erste, das ihm zu Hause entgegenkommen werde. Das ist nun seine Tochter. Als der Wolf sie abholen kommt, wird erst die Tochter des Schweinehirten, dann die des Kuhhirten untergeschoben; beide bringt der Wolf zurück und verlangt die rechte. So muss ihm denn zuletzt das Grafentöchterchen folgen. Sie wohnt mit dem Wolfe in der Höhle, langweilt sich aber so, dass sie mit ihrem Wocken und dem Wockenbriefe entflieht. Sie findet nicht aus dem Walde heraus, abends gelangt sie zu einem Hause. Die Frau desselben nimmt sie auf ihr Bitten ein und versteckt sie vor ihrem Manne, einem Menschenfresser, dem Winde. Aber der riecht das Menschenfleisch, doch erbarmt er sich des Mädchens und trägt es am andern Morgen auf seinem Mantel zu einem schönen Schlosse, wo ein jung vermählter Prinz wohnt. Die Gräfin setzt sich auf Rat des Windes vor das Schloss und spinnt. Die Sonne scheint auf den schönen Wockenbrief; der Prinz sieht das und will den Brief haben, den sie aber nur gegen eine Nacht bei ihm hergeben will. Der Prinz bekommt zweimal einen Schlaftrunk von seiner Frau, so dass das Mädchen kein Wort mit ihm sprechen kann. In der dritten Nacht aber dachte der Prinz: wozu soll ich denn immer den Schlaftrunk nehmen? und so konnte das Mädchen mit ihm reden und sie erkannten sich. Der Prinz war nämlich der Wolf und die kleine Gräfin für ihn bestimmt. Da ward die Frau, die eine Hexe war, fortgejagt und jene heirateten sich.

Man sieht leicht, dass in der Erzählung einiges gestört ist und fehlt. Die Überlieferung ist in dem aus Fehmern bei Müllenhoff (Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, Kiel 1845, S. 385) mitgetheilten Märchen vom weissen Wolf besser.

Ein König verirrt sich auf der Jagd im Walde und ein schwarzes Männechen führt ihn zurecht gegen das Versprechen, dass es zum Lohne das erste, das dem König zu Hause entgegen kommen werde, erhalte. Das ist die jüngste Tochter. Nach acht Tagen holt ein weisser Wolf die Prinzessin ab, nimmt sie auf seinen Rücken und jagt mit ihr über Berg und Thal nach dem gläsernen Berge; dort wirft er sie ab und läuft davon. Das Mädchen sucht ihn nun. Es kommt zu einer kleinen Hütte, wo eine Frau ihm von ihrer Hühnersuppe mittheilt und die Knochen mitgiebt, als sie es weiter zum Winde schickt, der wohl vom weissen Wolfe wissen werde. So wandert die Prinzessin zum Winde, dann zur Sonne, erhält

1) Schambach, Wörterbuch der niederdeutschen Mundart der Fürstentümer Göttingen und Grubenhagen S. 303. Woeste, Wörterb. der westfälischen Mundart S. 328. — Wockenblad, das Pergament oder steife Papier, das um den Spinnrocken gebunden wird, Bremisch-niedersächsisches Wörterbuch V, 284. Danneil, Wörterbuch der altmarkisch-plattdeutschen Mundart S. 249.

von beiden Hühnerknochen mit und kommt endlich zum Monde, der vom weissen Wolfe auch nichts weiss, aber sagt: das schwarze Männchen gebe Hochzeit im gläsernen Berge. Der Mond bringt sie hin, in der Eile hat sie aber eins der Hühnerknöchlein vergessen. Sie versucht nun am Glasberge hinaufzuklettern, indem sie die Knöchelchen als Leitersprossen anlegt. Oben fehlt noch eine Sprosse, die sie durch ihren kleinen Finger ergänzt. In dem Berge sitzt das schwarze Männchen als verwünschter Prinz mit angezauberter Frau. Er erkennt die Prinzessin nicht, die nun ein Lied vom weissen Wolfe singt. Sie muss es wiederholen und der Prinz erkennt sie. Der Zauber ist gelöst, die falsche Frau wird verstossen und die Königstochter geheiratet.

Zu dieser Gruppe gehört auch die pommersche Erzählung vom weissen Wolf, aus Meesow, Kr. Regenwalde, bei Ulr. Jahn, Volksmärchen aus Pommern und Rügen I. no. 60 (Norden 1891), die freilich am Anfang und Schluss arge Änderungen hat.

Hier wird eine Prinzessin von einem jungen Herrn entführt. Sie muss ihn im Walde lausen¹⁾ und die gefundene sehr grosse Laus auf den Fahrweg legen. Da kommt ein Wagen mit der Frau des jungen Herrn und fährt über die Laus; mit einem Knall verschwindet alles und die Prinzessin ist ganz allein. Ein abgedankter Soldat weist ihr den Weg zu einem kleinen Häuschen, worin eine alte Frau wohnt, deren Söhne Sonne, Sterne und Mond sind. Menschenfresser, die sich aber des Mädchens erbarmen und ihr sogar drei glänzende Kleider schenken. Der Mond giebt ihr an, wie sie zu dem weissen Wolfe kommen könne und giebt ihr die Knöchelchen der drei Hühner mit, von denen sie dort gegessen hat. Diese muss sie als Brückenteile in das grosse Wasser legen, und als ihr eines fehlt, schneidet sie sich den kleinen Finger ab und kommt so hinüber zu der Stadt des weissen Wolfes. Sie legt nun das Kleid an, das ihr Sonne beim Abschiede mitgab; die Frau des weissen Wolfes begehrt es und bekommt es gegen ihre Erlaubnis, dass das Mädchen eine Nacht bei dem Prinzen bleiben dürfe. Ein Schlaftrunk betäubt diesen. Ebenso in der zweiten Nacht, welche das Mädchen durch das Sternkleid erkaufte. Aber in der dritten Nacht, welche ihr das Mondkleid verschaffte, goss der weisse Wolf den ihm verdächtigen Trank weg und erkennt nun die Prinzessin. — Diese pommersche Variante lässt nun nicht die Lösung des Zaubers und die Vereinigung des weissen Wolfes mit ihr eintreten, sondern die Prinzessin wird reich beschenkt entlassen und heiratet den abgedankten Soldaten.

In der Fehmernschen und der Pommerschen Erzählung hat das Aufsuchen des verschwundenen Wolfes durch das Mädchen eine bedeutsame

1) Das Lausen und die gefundene grosse Laus spielt auch in dem dänischen Märchen vom Wolf Königssohn (Sv. Grundtvig, Dänische Volksmärchen, Übers. von W. Leo, Leipzig 1878. S. 252 f.) eine Rolle.

Stellung, Prüfungen seiner Liebe sind dabei. In der Kattenstedter Fassung ist die Erinnerung daran nur dunkel. Diese in dem Märchen von Amor und Psyche am schönsten entwickelte Fahrt nach dem verlorenen Geliebten finden wir auch in dem hessischen Märchen vom Löweneckerchen (Grimm, K. u. H. M. Nr. 88), in dem dänischen vom Wolf Königssohn und eigentlich auch in dem hannöverschen vom Raben (Grimm, K. u. H. M. III. 153).

Im Grunde aber gehört dieselbe nicht zu dem ältesten Bestande der Geschichte. Dieser liegt darin, dass das Mädchen das verzauberte Tier lieb gewinnt und durch seine Liebe erlöst.

Diese einfache Gestalt hat eine Gruppe, worin der Verlauf so ist, dass dem Mädchen von dem Tiere erlaubt wird, die Eltern zu besuchen, unter dem Gebote, die gegönnte Frist nicht zu versäumen.

In dieser Weise erzählt das schwäbische Märchen: drei Rosen auf einem Stiel (E. Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben Nr. 57), so genannt, weil der Vater der jüngsten Tochter vom Markt drei Rosen auf einem Stiel mitbringen soll. Diese hütet ein schwarzes Ungeheuer, dem der Vater zur Lösung seines eigenen Lebens die Tochter angeloben muss. Das Tier erlaubt ihr sehr bald zu dem Vater zu gehen, nur solle sie am nächsten Tage zurückkehren. Sie ist gehorsam, findet aber das Ungeheuer wimmernd und im Sterben. Allein da sie kommt, kriecht ein schöner Prinz aus dem haarigen Pelz.

In einer Erzählung aus der Schwalmgegend in Hessen (Grimm, K. u. H. M. III. 152), wo auch eine Rose das von der jüngsten gewünschte Geschenk ist und das grosse schwarze Tier sich zunächst auch nicht verwandeln kann, versäumt das Mädchen, weil der kranke Vater stirbt, die Frist und trifft bei der Rückkehr alles im Garten und Schloss traurig verwandelt. Unter einem Kohlhaufen findet sie das Ungeheuer wie tot, ist sehr betrübt, begiesst es mit Wasser und es wird lebendig und wandelt sich, erlöst, in einen schönen Königssohn.

In dem niedersächsischen Märchen (aus Sichelstein, bei Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen und Märchen S. 263), wo auch eine Rose das ist, was der Vater von seiner Kauffahrt mitbringen soll, ist das „Gedierze“ ein Bär, an den sich das Mädchen bald gewöhnt. Der Besuch bei den Eltern ist vergessen. Das Mädchen findet nun eines Tages den Bären wie tot. Sie beweint ihn, und als die Thränen auf ihn fallen, erwacht er und steht erlöst als schöner Prinz vor ihr.

Nach dem verwandten masurischen Märchen (Töppen, Aberglauben aus Masuren mit Sagen und Märchen, Danzig 1867, S. 142), ebenfalls mit der Rose, lässt das halb wolf-, halb bärartige Tier das Mädchen einmal nach Hause fahren. Als sie gehorsam zurückkehrt, findet sie das Wesen in Ohnmacht, küsst es vor Schmerz und erlöst es dadurch.

Ebenso erlöst in einer kroatisch-krainischen Erzählung (Friedr. Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven I. no. 66) ein Kuss des Mädchens

den verzauberten Igel, dem es durch die Rose, die es gewünscht, zu eigen geworden war.

Nach einer baskischen Erzählung (Webster, Basque Legends. London 1877. S. 167) ist das Ungeheuer, in dessen Besitz die Königstochter durch den Wunsch nach einer Blume kam, eine Schlange. Das Mädchen versäumt die gegönnte Frist um einen Tag, findet die Schlange ganz erstarrt, erwärmt sie und sagt ja, als es von ihr gefragt wird, ob es sie heiraten wolle. Auf dem Kirchgange wird die Schlange zum schönen Prinzen, die Schlangenhaut wird von der Prinzessin zu einer bestimmten Stunde verbrannt und der Zauber ist vernichtet¹⁾.

Sehr nahe steht dieser Gruppe das welschtiroler Märchen von dem Blatte, welches singt, tanzt und musiziert (*la foglia che canta, che balla e che suona*), das sich die jüngste Kaufmannstochter wünscht und dadurch in die Gewalt einer Schlange gerät (Chr. Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck 1867. Nr. 25). Sie wird von der Schlange gut behandelt: als sie zu der Hochzeit ihrer beiden Schwestern geladen wird, geht die Schlange mit, und als der Hochzeitreigen getanzt wird, verlangt die Schlange, dass es mit ihr tanze. Wenn auch mit Grausen, thut es das Mädchen, zertritt dabei den Schwanz der Schlange und ein bildschöner Jüngling liegt, vom Zauber befreit, in ihrem Arm.

In allen diesen Märchen empfängt das Untier erst mit Lösung der Verwünschung menschliche Gestalt: eine Blume (oder ein Blatt) ist allen eigen. Dem singenden Blatt der welschtiroler Erzählung entspricht zunächst die singende Rose²⁾ des deutschtiroler Märchen (Zingerle, Kinder- und Hausmärchen. Innsbruck 1852. Nr. 30), in welchem aber abweichend von den übrigen kein Tier, sondern ein alter Mann³⁾ der Hüter der Rose und das Wesen ist, das die Königstochter dafür fordert. Er geht mit ihr zur Hochzeit der beiden älteren Prinzessinnen. Die jüngste beobachtet das Gebot, nicht zu lachen und zu sprechen und enthauptet auch auf seinen Befehl den Alten, aus dessen Rumpf der Schlüssel zu allen Schätzen des verzauberten Schlosses fällt. Die Königstochter war nun steinreich und frei, ein Schluss, der an das Pommersche Märchen erinnert, aber ebenso wenig ursprünglich und echt ist als der dortige.

1) Die Verbrennung der Tierhaut findet sich auch im Märchen „Haus mein Igel“, in der indischen Geschichte vom verzauberten Brahmanensohn, wo der Zauber gelöst ist, als die Schlangenhaut verbrannt wird: *Pantschatantra* von Th. Bentley II, 147, und ebenso in der *Sinhāsana-dvātrīṅgikā* in der Geschichte von dem in einen Egel verwandelten *Gandharva*: A. Weber, *Indische Studien* XV, 254. Mehr noch bei Benfey, *Pantschatantra* I, 260 f., 265 ff. über die Entzauberung durch Verbrennung der angenommenen Hülle.

2) Eine Rose, die spricht und singt, bringt in dem lothringischen Märchen vom weissen Wolfe der Vater der jüngsten mit. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine* II, 215.

3) In dem Fehmernschen Märchen sind das schwarze Mönchen und der weisse Wolf zwei Erscheinungsformen desselben verzauberten Prinzen.

In der Gruppe, welche wir hier vorführten, hält das Mädchen das Gebot. In einer andern aber übertritt sie es und die Trennung von dem geheimnisvollen Wesen erfolgt sofort. Dasselbe war dem Mädchen um so lieber geworden, als es in der Nacht menschliche Gestalt annahm. Nach allerlei Gefahren findet das Mädchen den Geliebten wieder und vereinigt sich bleibend mit ihm.

Von den deutschen Märchen gehört das hessische vom singenden springenden Löweneckerchen hierher (Grimm, K. u. H. M. Nr. 88).

Ein Vater, der auf Reisen geht, soll den drei Töchtern etwas mitbringen; die jüngste wünscht eine Lerche (das Löweneckerchen). Als er diese findet, pakt ihn ein Löwe, dem er als Lösung seines Lebens die jüngste Tochter geloben muss. Dieselbe geht am nächsten Morgen in den Wald, wo der Löwe sie empfängt und in sein Schloss führt. Bei Nacht ist er ein schöner Mann, die Hochzeit wird da begangen; auch alle seine Leute sind dann Menschen. Nach einiger Zeit lässt sie der Gemahl zur Hochzeit der ältesten Schwester nach Hause auf Besuch. Als die zweite sich verheiratet, bittet sie ihn, mitzugehen, und er thut es, sagt aber, kein Strahl eines brennenden Lichtes dürfe ihn treffen, sonst müsse er sieben Jahre lang als Taube fliegen. Trotz aller Vorsicht fällt nun dort ein Kerzenstrahl auf ihn und er entflieht als Taube. Nun sucht die Frau nach ihm, folgt sieben Jahre lang seinen Blut- und Federspuen, bis diese aufhören. Da steigt sie zu Sonne und Mond hinauf, um nach der Taube zu fragen; der Mond erfährt vom Winde, dass die Taube wieder ein Löwe geworden und am Roten Meere mit einem Lindwurm kämpfe. Dorthin weist sie der Nachtwind und auf seinen Rat schneidet sie am rechten Ufer die elfte der dort stehenden grossen Ruten ab und schlägt den Lindwurm damit, der nun schwach wird. Der Löwe wird Mensch, aber auch der Lindwurm eine Königstochter, die den Jüngling fasst, mit ihm auf den Vogel Greif springt und ihn entführt.

Aber die junge Frau verzagte nicht und kam endlich zu dem Schlosse, worin der Löwenprinz mit der Königstochter lebte. Sie öffnete das Kästchen, das die Sonne ihr geschenkt hatte und zog das sonnenstrahlende Kleid an, das darin lag. Die Schlossfrau begehrt es und erhält es gegen Fleisch und Blut: d. h. sie muss erlauben, dass jene eine Nacht in der Kammer des Bräutigams schlafe. Dieser wird durch einen Schlafrunk betäubt. Die zweite Nacht erkauft die treue Frau durch eine goldene Glucke mit zwölf goldenen Küchlein, die im Ei waren, das ihr der Mond gab. Diesmal wird der Schlafrunk weggegossen und der Prinz erkennt seine Gattin. Sie entfliehen auf dem Vogel Greif und kommen in ihr Schloss zu ihrem Kinde zurück.

In diesem Märchen sind die Abenteuer der suchenden Frau ähnlich erzählt, wie in dem früher erwähnten aus Fehmern und Pommern und in dem Kattenstedter.

Sehr ausführlich und vielfach von dem Gange der genannten Märchen abweichend, auch mit andern Motiven gemischt, entwickelt das dänische Märchen vom Wolf Königssohn die Schicksale der Prinzessin, nachdem ihr Ungehorsam den Wolfprinzen vertrieben hat (Sv. Grundtvig, Dänische Volksmärchen. Übersetzt von W. Leo. Leipzig 1878. S. 252 ff.). Der Wolf wandelt sich nachts in einen Menschen, hat aber streng verboten, Licht anzuzünden, so dass die Königstochter ihn nie sah. Nach zwei Jahren darf sie ihre Eltern besuchen. Die Mutter giebt ihr beim Abschiede ein Messerchen mit, womit sie den geheimnisvollen Mann ritzen solle. Klage er über Schmerzen, sei er ein Mensch. Er klagt und hinkt fortan; sie verspricht künftig folgsamer zu sein. Aber nach zwei Jahren, als sie wieder bei den Eltern gewesen, folgt sie doch dem üblen Rat der Mutter, macht in der Nacht Licht und sieht nun ihren Gatten, der sofort entflieht. Die schweren Prüfungen der suchenden Frau werden von ihr bestanden, und die beiden werden endlich wieder vereint und der Zauber ist gelöst.

Dagegen endet das verwandte norwegische Märchen unglücklich, da der in einen Bären bei Tage verwandelte Mann, als ihn die Frau auf Anstiften ihrer Mutter in der Nacht beleuchtet hat und er durch einen herunterfallenden Tropfen des Talglichts geweckt wird, genötigt ist, sie für immer zu verlassen. Die Abenteuer des Suchens fehlen natürlich. (Asbjørnsen, Tales from the fjeld — from the norske by G. W. Dasent. London 1874. S. 353.)

Unglücklich schliesst auch die lothringische Erzählung vom weissen Wolf (le loup blanc: E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine. Paris 1887. II. no. 63)¹⁾. Der Gegenstand des Wunsches der jüngsten Tochter ist eine sprechende Rose. Der Vater findet einen Strauch mit sprechenden und singenden Rosen vor einem Schlosse. Dem weissen Wolfe, der auf ihn stürzt, als er die Rose bricht, muss er die erste Person versprechen, die ihm zu Hause entgegenkommt. Es ist die jüngste Tochter. Der Vater führt sie zu dem weissen Wolfe, der abends ein schöner Prinz wird und nur am Tage Tier ist. Daheim sagt der Vater, wo das Mädchen geblieben ist. Die älteste Tochter geht auf das Schloss und ihr verrät die Schwester das Geheimnis. Als bald hört man ein schreckliches Geheul, der Wolf kommt und stürzt tot bei dem Mädchen nieder. Es ist sein ganzes Leben unglücklich.

In einem piemontesischen Märchen, das A. de Gubernatis aufzeichnete (Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von M. Hartmann. S. 630), ist ein guter Abschluss bei sonst gleichem Verlaufe möglich gemacht. Die jüngste der drei Töchter, Margarete, wünscht von dem reisenden Vater nur eine Blume. Eine Kröte droht ihm beim Pflücken den Tod, wenn er ihr nicht eine Tochter vermähle.

1) Vgl. dazu die vergleichenden Ausführungen E. Cosquins a. a. O. S. 217—230.

Die jüngste entschliesst sich zum Opfer. In der Nacht wird sie ein schöner Jüngling. Aber er gebietet ihr, alles geheim zu halten, sonst müsse er ewig Kröte bleiben. Dennoch verrät sie ihren Schwestern das Geheimnis und die Kröte verschwindet. Der Ring, den ihr Gemahl ihr früher gegeben, der alle ihre Wünsche erfüllen solle, versagt; der Geliebte erscheint nicht wieder. Als sie aber den Ring als nutzlos in einen Teich wirft, steigt der Vermisste als schöner erlöster Jüngling heraus.

In einem toskanischen Märchen, das Gubernatis ebenfalls aus Volksmund aufzeichnete (a. a. O. S. 631), verletzt das Mädchen auch das Gebot, über das Geheimnis zu schweigen und ausserdem versäumt es die ihm zur Heimkehr von dem Besuche der Eltern gesetzte Frist. Der Zauberer (von der Tierverwandlung ist keine Erinnerung geblieben) verschwindet und das Mädchen wandert unter Abenteuern, welche zu diesen Märchen ursprünglich nicht gehören, sieben Jahre lang herum. Ob sie den Gesuchten finde, ist nicht gesagt.

Hier sei nun genauer des Märchens von Psyche und Cupido gedacht, das Apulejus von Madaura in seinen *Metamorphosen* (IV, 28 bis VI, 24) erzählt und zum Gemeingut der gebildeten Welt gemacht hat¹⁾. Es ist nichts Anderes, als eine im Stil jenes afrikanischen Schriftstellers der Periode der Antonine ausgeführte Variante unseres Märchenstoffs, die keinen antiken Göttermythus enthält, sondern dieser ist gewaltsam in die alte indo-europäische Fabel hineingedeutet worden.

Die Hauptzüge sind diese. Ein König und eine Königin haben drei Töchter, deren jüngste, Psyche mit Namen, von wunderbarer Schönheit ist. Aber sie findet keinen Freier, und als die beiden älteren Schwestern heiraten, befragt der Vater das milesische Orakel Apollos und erfährt, dass Psyche auf dem Gipfel eines Berges ausgesetzt werden solle, wo ein Ungeheuer in Schlangengestalt sie holen werde. Psyche wird dorthin gebracht, der Zephyr trägt sie auf eine blumige Bergwiese und zu einem wunderbaren Schlosse. Sie sieht niemanden, obgleich sie köstlich bedient wird, und alle Nächte teilt ihr Lager ein unbekannter Gatte. Nach einiger Zeit hat sie nach den Schwestern Sehnsucht; der Gatte giebt ihren Bitten, sie durch den Zephyr holen zu lassen, nach, obgleich er die Gefahr erkennt, und sie bringen voll Neid Psyche dazu, das vermeintliche Ungeheuer töten zu wollen. Psyche erkennt Cupido, der Dolch entsinkt ihr, ein Tropfen Öl träufelt auf den Schlafes, weckt ihn und er entflieht in die Lüfte. Nun folgen die Irrfahrten Psyches, um den Entflohenen zu finden. Sie entschliesst sich endlich zu Venus zu gehen, die sie zuerst züchtigt und ihr

1 Die Zugehörigkeit des Psychemärchens zu unserer Familie hat schon W. Grimm in den Ausführungen zu dem Märchen vom Löwenkeckerchen hervorgehoben: *Kinder- und Hausmärchen*, 3. Aufl. 1856 III, 155; ja schon in den altdänischen Heldenliedern, Balladen und Märchen (1811) S. 529 erkannt. Ich muss hier bemerken, dass ich die Abhandlung von M. Andr. Lang im 1. Bd. der *Biblioth. de Carabas Cupid and Psyche* (London 1887) nicht gesehen habe.

dann drei schwere Aufgaben giebt: einen grossen Haufen gemischten Getreides zu sondern, eine Flocke von dem goldenen Fließ furchtbarer Widder zu bringen, ein Fläschchen vom Wasser des Styx zu holen. Endlich schickt Venus sie in die Unterwelt, damit sie ihr etwas von der Schönheit der Proserpina in einem Büchsen bringe. Sie findet überall wunderbare Hilfe, als sie aber neugierig das Proserpinabüchsen öffnet, fällt sie in einen tiefen Schlaf. Doch Cupido weckt sie: die Prüfungen sind zu Ende, das Paar wird für immer vereint und der Dichter lässt die Götter beim Hochzeitsmahl erscheinen. Voluptas ist das Kind des Paares.

Wo Apulejus die Fabel von Amor und Cupido kennen lernte, die er als schönste Episode seinem Eselroman einfügte, wird sich beantworten lassen: wahrscheinlich in Griechenland während seines mehrjährigen Aufenthaltes daselbst. Er war ein Sammler von Geschichten, wie seine Metamorphosen beweisen, und kannte (Met. I. 1) die milesischen Erzählungen, die mit den persischen, und diese wieder mit den indischen, zusammenhängen.

In dem unerschöpflichen Schatze indischer Geschichten finden sich auch solche, welche die Grundzüge der von uns hier berührten Märchen enthalten. Was ich oben als ältesten Bestand derselben bezeichnete, dass das Mädchen das verzauberte Tier lieb gewinnt und durch seine Liebe erlöst, erscheint in einer in Kashmir spielenden Geschichte im Dhermangada Cheritra (Benfey, *Pantschatantra* 1, 254), wo die dem Sohne des Königs von Kanakapuri verlobte Tochter des Königs von Surāshtra den Bräutigam in Schlangengestalt findet. Obschon darüber sehr betrübt, pflegt sie doch liebevoll die Schlange, führt sie nach den heiligen Orten und erhält am letzten derselben den Befehl, die Schlange in einen Wasserbehälter zu setzen. Darin verwandelt sich dieselbe in einen schönen Mann, mit dem die treue Gattin fortan in Kashmir vergnügt lebt.

Andere Züge enthält ein indisches Volksmärchen aus Benares¹⁾ von Tulisa, der Tochter eines Holzbauers, welche der Sohn des Schlangenkönigs heiratet. Ihr Glück wird durch ihre Mutter gestört, die durch ein altes Weib die Tochter dazu verführt, die verbotene Frage nach seinem Namen an den Gemahl zu thun, wodurch alles verschwindet, was sie beglückte. Aber durch schwere Arbeiten, die ihr die Schlangenkönigin, die Mutter des verlorenen Gatten, aufgiebt, und die sie durch Hilfe dankbarer Tiere löst, bricht sie zuletzt den Zauber und wird mit dem von der Schlangengestalt befreiten Geliebten wieder vereint (*Benfey, Pantschatantra* 1, 255).

Ich führe sodann nur noch die achte Erzählung des Nachtrags zum ersten Buche des *Pantschatantra* an, vom verzauberten Brahmanensohn²⁾.

1) Aus dem *Asiatic Journal*, Nouv. ser. t. II von H. Brockhaus am Ende seiner Somadeva-Übersetzung mitgeteilt.

2) Übersetzt von Benfey a. a. O. II, 144 f.

Die Gattin eines Brahmanen hat nach langer Unfruchtbarkeit eine Schlange als Sohn geboren, die sie in mütterlicher Liebe pflegt und als sie gross geworden, verheiraten will. Der Brahmane geht auf des Weibes Bitte aus, eine Braut zu suchen, und ein anderer Brahmane giebt ihm seine Tochter für den Sohn mit. Alles ist bei der Heimkehr entsetzt, dass das schöne Mädchen mit einer Schlange vermählt werden soll, aber dieses selbst willigt ein, damit das Wort ihres Vaters wahr bleibe. Es pflegt die Schlange und einmal in der Nacht wandelt sich diese in einen Mann. Der Brahmane, welcher das Paar auf dem Lager findet, verbrennt die zurückgebliebene Schlangenhaut und der Zauber ist zerstört¹⁾.

Zum Schluss will ich auf eine Märchengruppe hinweisen, in der die Vernichtung des Zaubers durch einen Jüngling, den Bruder des verzauberten Mädchens geschieht. Dazu gehört ein niederschlesisches Märchen, von Heinr. Fischer in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie 1. 310 mitgeteilt. Ein Vater hat seine Tochter in eine Taube verwünscht: der Bruder sucht sie auf, als er herangewachsen ist, und kommt dabei zum Winde, zum Raben und zur Sonne. Die Sonne weist ihn zu einem Schlosse auf einer Insel, auf welche eine gläserne Brücke führt. Er kommt über dieselbe, indem er Knöchelchen mit Sirup aufklebt und für das fehlende letzte seinen kleinen Finger hingiebt. Er findet die Schwester mit dreizehn andern Mädchen in dem Schlosse schlafen, zur Erlösung fehlte aber noch etwas und die Schwester ward in die finstere Welt verwünscht. Ein Müller giebt dem Jüngling Bescheid darüber und ein Rabe trägt ihn in einer Tonne Mehl dorthin. Durch Stimmen wird ihm geraten, die Besen auf dem Boden zu Asche zu kehren und diese ins Wasser zu werfen. Da wird der Zauber gelöst.

Ein waldeckisches Märchen (Reinhold das Wunderkind, bei Curtze, Volksüberlieferungen aus dem Fürstentum Waldeck, Nr. 20) erzählt, wie ein verschwenderischer Graf seine drei Töchter hintereinander an einen Bären, einen Adler und einen Walfisch verkaufte. Der nachgeborene Sohn

1) Wir dürfen uns hier des deutschen Märchens Hans mein Igel (Grimm, K.H.M. no. 108) erinnern. Hans ist halb Igel halb Mensch und Sohn eines Bauern, der sich ein Kind wünschte, und wäre es ein Igel. Er weist im Walde einen verirren König zurecht, gegen das Gelöbniß dessen, das zu Hause ihm als erstes begegnen würde. Es ist die Tochter, doch wird dort beschlossen, den Igelmenschen zu betrügen. Hans bringt dann noch einen König, der im Walde verloren war, gegen gleiches Gelöbniß aus der Not und dieser wie seine Tochter beschliessen, ihr Wort zu halten. — Hans Igel reitet nun auf seinem Gockelhahn in das erste Königreich, wo er allen feindlichen Empfang besiegt, die Prinzessin mit sich führt, dann mit seinen Borsten blutig sticht und fortjagt. Im zweiten Königreich wird er mit Ehren empfangen und die Hochzeit gefeiert. In der Brautkammer streift er die Igelhaut ab und lässt sie verbrennen. Nun ist er ganz Mensch und alles voll Freude.

Reinhold zieht später aus, die Schwestern zu erlösen. Er kommt jedesmal zurecht, wenn die Verwandlung der Schwäger in Menschen nahe ist und erhält beim Abschied Bärenhaare, Adlerfedern und Fischschuppen als Mittel im Kampfe gegen den Zauberer Zornebock, der als wilder Stier auftritt. Er tötet denselben und erlöst damit die von Zornebock gefangene Prinzessin, die Schwester jener in Bären-, Adler- und Walfischgestalt verwünschten Prinzen, seiner Schwäger. Aller Zauber ist nun gebrochen und Reinhold heiratet zum Schluss die Prinzessin.

Die Thorah-Wimpel oder Mappe.

Ein Beitrag zur jüdischen Volkskunde.

Von **Georg Minden.**

In der Januarsitzung (1893) des Vereins für Volkskunde erlaubte ich mir, zwei mit Stickereien in Form hebräischer Buchstaben versehene, 3--4 m lange, etwa 15 cm breite Leinwandstreifen vorzulegen, für welche die Bezeichnung „Thorah-Wimpel“, in Norddeutschland auch „Mappe“, üblich ist.

Unter Thorah (d. h. Lehre oder Gesetz) versteht man in der jüdischen Religion den Pentateuch, von dem regelmässig beim öffentlichen Gottesdienst ein Abschnitt vorgelesen wird. Diese Vorlesung darf aber nicht aus gedruckten Büchern erfolgen, sondern sie wird nach orientalisches-altertümlicher Weise aus einer einseitig beschriebenen Pergamentrolle vorgenommen, welche in einem an der Ostseite der Synagoge befindlichen Schreine, der „heiligen Lade“ (aron hakkadosch oder nach sogenannter polnischer Aussprache oren hakkaudesch) aufbewahrt wird. In den Synagogen reicher Gemeinden finden sich oft Dutzende solcher Rollen. Ist eine unbrauchbar geworden, so wird sie, damit kein Unfug damit verübt wird, häufig auf dem Friedhof begraben; solche Gräber finden sich auf dem berühmten Prager Begräbnisplatz.

Auf die Herstellung der Thorah-Rollen wird grosse Sorgfalt verwendet. Der Text, welcher in den angeblich von Esra nach dem babylonischen Exil erfundenen Quadratbuchstaben geschrieben wird, darf nicht die geringste Abweichung von der Überlieferung enthalten. Er darf nicht „punktiert“ sein, d. h. es fehlen die in den Drucken und in nicht zum Gottesdienst bestimmten Handschriften üblichen Punkte und Striche über, unter und zwischen den Buchstaben, durch welche 1) die Interpunktion, 2) die Vokalisation (die Buchstaben selbst sind nur Konsonanten), 3) die

Melodien, nach denen die psalmodierende Recitation erfolgt, angegeben werden.

An die aus den zusammengehefteten Pergamentblättern bestehende, viele Meter lange Rolle wird an beiden Enden je eine runde Stange befestigt, welche oben und unten über das Pergament hinausragt und zum Schutz für dasselbe mit Rundhölzern versehen ist. Um diese Stangen wird dann die Rolle von rechts und links aufgerollt, mit der „Wimpel“ oder „Mappe“ umbunden und dann in einen aus kostbarem Stoff hergestellten Überzug hineingesteckt, so dass die Stangen oben und unten hervorsehen. Auf den oberen Enden der Stangen wird meistens ein goldener oder silberner Zierrat in Form einer Krone gesetzt. Diese Krone ist oft eine vierfache, die dann symbolisch erklärt wird: 1) Die Krone des Königtums (des Hauses David), 2) des Priestertums (des Hauses Aharon), darüber 3) die Krone der Gelehrsamkeit und 4) über diesen allen die „Krone des guten Namens“. Viele Thorahrollen sind noch mit einem die Widmung tragenden Schild und mit einem „Thorahfinger“ versehen, d. h. mit einer silbernen Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger, um damit bei der Vorlesung (dem „Leinen“ vom lateinischen linea) die Linien anzuzeigen, damit der Vorleser nicht in eine falsche Zeile gerate. Natürlich ist dies nur eine Solennität, da der Vorsänger den ganzen Text genau auswendig weiss. Das Auswendigrecitieren ist aber verboten, damit sich ja kein Fehler in den Text einschleiche.

Sowohl das „Herausnehmen“ der Thorah, als das „Wiedereinheben“ geschieht mit grosser Feierlichkeit.

Auf die „Wimpel“ bezieht sich nun folgender echt volkstümliche Brauch, der bei orthodoxen Gemeinden wohl noch heute geübt werden mag: Nach der am 8. Tage nach der Geburt stattfindenden Beschneidung eines Knaben wird die Windel, in welcher derselbe bei diesem Akte gelegen, in vier Streifen zerschnitten, welche aneinander geheftet und in hebräischer Sprache mit dem Namen des Kindes, dem Datum seiner Geburt und einem Spruch beschrieben werden, welcher bedeutet: „Gott lasse ihn „gross werden zur Thorah, zur Chuppah und zu guten Werken! Amen! „Selah!“ d. h. er möge gut lernen, sich verheiraten (chuppah — Trauhimmel) und Wohlthaten üben. Diese Schriftzüge werden gestickt und mit mehr oder minder reichen Ornamenten versehen, von denen einige symbolische Bedeutung haben, indem z. B. beim Worte Thorah eine ausgebreitete Rolle oder ein dieselbe hoch erhebender Vorsänger, beim Wort Chuppah ein unter dem Trauhimmel befindliches Paar und ähnliches dargestellt wird. Ebenso häufig finden sich aber nichtssagende, im Stile des Zeitalters übliche Ornamente ohne besondere Beziehung.

Dieses Band wurde von dem Knaben, sobald er gross genug war, um in die Synagoge mitgenommen zu werden — was etwa mit dem 5. Lebensjahre geschah — dorthin gebracht und zum Andenken, soweit es nicht

für eine Thorarolle gebraucht wurde, im heiligen Schreine aufgehängt. In Zweifelsfällen diente es auch oft neben den Registern und den den Stammbaum enthaltenden Leichensteinen als standesamtliche Urkunde. Der Umstand, dass sich an den Wimpeln manchmal Blutflecken finden, erklärt sich daraus, dass sie aus der bei der Beschneidung gebrauchten Leinwand gefertigt sind.

Zu bemerken ist, dass auf diesen Wimpeln figürliche Darstellungen üblich sind, ebenso wie sich an dem Vorhang der heiligen Lade (paroches) häufig der Löwe als Wappentier des Stammes Juda vorfindet, während sonst in der Synagoge figürliche Darstellungen durchaus verpönt sind, gemäss dem biblischen Verbot, dass man keinerlei „Bild“ der Gottheit fertigen dürfe.

Von den beiden vorgelegten Wimpeln, die aus einer kleinen bayerischen Gemeinde stammen, trägt die eine die Jahreszahl 1696, die andere 1480¹⁾.

Das jüdische Volkstum, welches in grossen Resten noch lebendig geblieben ist, aber — wie alles Volkstum — im Zeitalter der Eisenbahnen schnell schwindet, dürfte des Interessanten viel bieten. Dasselbe ist zwar litterarisch vielfach benutzt; aber die systematische wissenschaftliche Bearbeitung vom Standpunkt der Volkskunde aus fehlt noch. Bei der eigentümlichen Verbindung orientalischer und europäischer Anschauungen, bei dem steten Zurückgreifen des Volksgeistes auf eine reiche und eifrig gepflegte Litteratur, endlich bei der steten Wechselwirkung der in den verschiedensten Ländern angesiedelten Gemeinden untereinander, dürfte ein

1) Die hebräischen Jahreszahlen werden durch Buchstaben ausgedrückt, indem die ersten zehn Buchstaben des Alphabets die Einer, die darauffolgenden die Zehner, die letzten die Hunderte ausdrücken. Die Zahlen werden dann addiert, so dass jedes Wort gleichzeitig einen Zahlenwert hat. Hieraus entspringen die bekannten kabbalistischen Spielereien. Die Tausende werden in der „kleinen Zeitrechnung“ nicht ausgedrückt. Da nun das Jahr seit Erschaffung der Welt 5000 in das Jahr 1240 p. Chr. n. fällt, so müssen die in die eine Wimpel eingestickten Buchstaben resch, mem (r und m) = 240, d. h. 1480 p. Chr. n. gelesen werden. Dies Alter erschien den meisten Sachverständigen, denen ich die Wimpel zeigte, zu hoch. Herr Professor Lessing jedoch, der auch die Güte hatte, mich auf ein im hiesigen Kunstgewerbe-Museum vorhandenes, sehr reich gesticktes derartiges Band, das aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts stammt, aufmerksam zu machen, meinte, dass es nach dem Charakter der Stickerei, die teils gothisierende, teils Renaissanceformen zeigt, nicht unmöglich wäre, dass dies Band aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stamme — falls es nämlich in Oberitalien gefertigt sei. Dies ist bei den Wanderungen, die solche Gegenstände zu machen pflegen, nicht ausgeschlossen.

Unerklärt dagegen bleibt, dass die andere Wimpel am Schlusse in hebräischen Buchstaben die Inschrift zeigt „Oberin Günzburg“. Der Einsender schrieb mir zwar, dass ein Frauenkloster dieses Namens sich in der Nähe befinde. Es ist aber nach Ansicht des Herrn Professor Lessing ausgeschlossen, dass etwa diese Arbeit im Kloster gemacht sei.

Herr Dr. Ulrich Jahn bemerkte bei der Diskussion, dass die bayerischen Bauern die Taufwindeln „Fatsche“ (mhd. fasche, bayer.-österreich. die Fätschen, Fädschen: das breite Band, womit die Kinder unwickelt werden, Wickelband, lat. fascia: Schmeller, Bayer. Wörterbuch 1², 779) genannt, ebenfalls mit einem frommen Spruch besticken und aufbewahren.

solches Studium auch für die Volkskunde im allgemeinen fruchtbar werden. Doch ist eine besonders sorgfältige Sichtung und Kritik des Stoffes wohl angebracht, da derselbe der Entstellung durch der Parteien Hass und Gunst besonders ausgesetzt ist.

Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele.

Von J. J. Ammann.

Das Passionsspiel des Böhmerwaldes¹⁾, oder im engeren Sinne das Hörtitzer Passionsspiel, ist, wie ich bei Herausgabe desselben im 30. Jahrgange der Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen (daraus besonders abgedruckt, Prag 1892) nachgewiesen habe, aus dem Leben Jesu von P. M. von Cochem entnommen.

Der Verfasser dieses Passions, der Leinwebermeister Paul Gröllhesl aus dem Markte Hörtitz im Böhmerwalde, nahm den Text zu seinem Spiele fast wortgetreu aus dem bekannten Volksbuche Cochems; kritischen Sinn hatte er nur insofern nötig, als er in dem umfangreichen Werke Cochems aus verschiedenen Abschnitten passende Stellen auswählen und diese so zusammenfügen musste, dass ein dramatisches Ganze, ein Volksschauspiel daraus wurde. Eine solche Arbeit macht zwar manchem Volkspoeten keine grossen Schwierigkeiten. Ich kenne einen solchen Mann im Böhmerwalde, der mir nicht ohne Selbstbewusstsein versicherte, dass er „jedes Geschichtenbüchel“ in ein „Gspiel“ (Volksschauspiel) umzuwandeln vermöge — es sieht freilich auch danach aus. Der Standpunkt unseres Verfassers war jedoch etwas weniger willkürlich. Gröllhesl hatte vor der Zusammenstellung des Hörtitzer Passions bereits Kenntnis von andern volkstümlichen Passionsspielen und liess sich bei seiner Arbeit hiervon leiten. Dies beweist uns schon seine Dreiteilung des Spieles nach Art anderer, älterer geistlicher Volksschauspiele in ein Paradeisspiel, Schäferspiel und eigentliches Passionsspiel. Ja Gröllhesl scheint mehr als bloss den Rahmen dieser Spiele gekannt zu haben, ihm dürfte bereits bekannt gewesen sein, dass sich schon in älteren Passionsspielen Stücke²⁾ aus Cochem eingefügt

1) Es ist hauptsächlich in zwei Fassungen Hörtitzer und Tweraser Passionⁿ überliefert, von denen der H. P. die ursprüngliche Fassung ist, der T. P. nur unbedeutende Abweichungen vom ersten zeigt. Vgl. meine Ausgabe des Böhmerwald-Passionsspieles.

2) Vgl. das Passionsspiel aus dem Böhmerwald S. 15 f.

finden und dass also Cochems Leben Jesu zu weiterer Aushente besonders geeignet sei — denn dass etwa umgekehrt das Höritzer Passionsspiel von 1816 die Quelle für so viele andere Spiele gewesen sei, ist nach der zeitlichen und räumlichen Entfernung nicht anzunehmen¹⁾.

Man erzählt auch im Markte Höritz, Gröllhesl habe einige Zeit bei sich einen Schauspieler beherbergt, der die Spieler in der dramatischen Darstellung unterrichtet habe. Es wäre nicht unmöglich, dass letzterer auch bei der Zusammenstellung des Textes von Einfluss war, wiewohl Gröllhesl sein Textbuch eigenhändig geschrieben resp. aus Cochem abgeschrieben hat.

Gewiss ist, dass der Höritzer Passion sich in der Auswahl der Szenen und im dramatischen Bau auf andere ältere Überlieferungen geistlicher Volksschauspiele stützt und daher auch mit diesen einen Zusammenhang zeigt, der ihm zugute kommt. Dadurch rückt unser Passionsspiel in eine Reihe mit anderen, besonders in Österreich heimischen Spielen gleicher Art, und im Gegensatze zu den alten Passionsspielen wie das Brixlegger, das Oberammergauer, das Thierseer und andere kann man hier von einer jüngern Gattung sprechen, bei welcher sich der Passion selbst durch die stoffliche Beschränkung schon mehr der Form des weltlichen Dramas nähert, durch die Voraussetzung eines Paradeis- und Schäferspieles aber eine Erweiterung erfährt, die über den bei grösseren Aufführungen gewohnten Inhalt eines Passions wiederum hinausreicht und zugleich neues Interesse für das ganze Spiel erweckt. Von diesen Gesichtspunkten liess ich mich leiten, als ich dem Markte Höritz im Böhmerwalde eine grosse Aufführung ihres Passionsspieles empfahl und mich zu einer entsprechenden volkstümlichen Neubearbeitung erbötig machte²⁾. Alle diese neueren Passionsspiele fristen den älteren von Brixlegg, Oberammergau, Thiersee, Erl gegenüber ein armseliges und für weitere Gesellschaftskreise nahezu unbekanntes Dasein; doch warum sollte nicht auch eines derselben, wenn es auf Grund der ursprünglichen Überlieferung in volkstümlichem Geiste entsprechend umgearbeitet und ausgestattet wird, in grossartiger und würdiger Weise und dazu mit Erfolg aufgeführt werden können?

In der That hat sich der Markt Höritz, in opferwilliger Weise vom deutschen Böhmerwaldbunde ermuntert und unterstützt, für diesen Gedanken gewinnen lassen. In der herrlichen Gebirgslandschaft dieses Böhmerwaldmarktes ragt bereits ein neues Volksschauspiel-Haus empor, das im saftigsten Wiesengrün gelegen und von Wald umsäumt jedem Fremden, der sich auf der neuen Böhmerwaldbahn der Station Höritz nähert, von ferne entgegenlacht. Bei 300 Einwohnern des Marktes übte ich diesen ganzen Winter für das neubearbeitete Spiel ein, und alle Beteiligten setzten

1) Vgl. Österr. Literaturblatt I. Jahrg. Nr. 8 S. 252.

2) Vgl. das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 30.

ihre besten Kräfte für das Unternehmen ein, dass Hörtitz ein Seitenstück zu Oberammergau werde.

So werden denn schon in diesem Sommer, 1893, an allen Sonn- und Feiertagen¹⁾ in dem elektrisch beleuchteten Hause die ersten grossen Aufführungen stattfinden, denen die ganze deutsche Bevölkerung der näheren und ferneren Umgebung mit Spannung entgegenseht. Ich hoffe, das Drama aller Dramen wird auch hier eine gute Aufnahme finden und manchen Freund der Volksdichtung und der Natur in unsern herrlichen, aber noch weltvergessenen Böhmerwald führen.

Ich wollte schon bei Herausgabe des Böhmerwald-Passionsspiels den Nachweis liefern, dass ausser diesem Passion noch manches andere Volksschauspiel auf Cochems Leben Jesu zurückgeht, ohne dass dies bisher bekannt war, allein es fehlte dort für diese Untersuchung der nötige Raum²⁾. Ich trage dies nun hier nach.

Ähnlich wie beim Volksepos und beim Volksliede kann man auch bei den Volksschauspielen die Erfahrung machen, dass sie erst im Lauf der Zeit durch Änderungen oder Erweiterungen und Zusätze so geworden sind, wie sie uns heute in irgend einem Textbuche vorliegen. Ich konnte dies im Böhmerwalde öfters beobachten. Wenn ein bekanntes Volksschauspiel wie das Christkindelspiel, der ägyptische Josef, die Räuber auf Maria-Kuhm und andere in einem Dorfe mit irgend einem neuen, zugkräftigen Zusatz oder mit einer Änderung aufgeführt wird, so dauert es nicht lange, bis andere Spielgesellschaften dasselbe bringen oder, wenn sie der Neuuerung nicht habhaft werden können, sie nachahmen oder gar einen andern Ersatz dafür bieten, denn es herrscht auch auf diesem Gebiete grosser Ehrgeiz. Auf diese Weise gibt es auch bei Volksschauspielen keinen völligen Stillstand, und diese Stücke bilden sich fort und um und verändern in Einzelheiten vielfach ihre Gestalt. Dieser Entwicklungsgang mag sich bei manchen Volksschauspielen in so ausgedehntem Masse vollzogen haben, dass aus kleinen Anfängen allmählich ein ganzes Volksschauspiel wurde, wie wir dies auch bei den alten Oster- und Passionsspielen sehen.

Die Änderungen und Zusätze sind nicht immer Eigenarbeit von Volkspoeeten, sondern häufig werden sie bloss aus anderen naheliegenden Quellen übertragen. Eine solche Quelle für verschiedene geistliche Volksschauspiele war auch Cochems Leben Jesu, und wenn viele Volksschauspiele heute dieselben Stücke enthalten, so erklärt sich dies nicht so sehr aus der unmittelbaren Abhängigkeit dieser Spiele untereinander, sondern vielmehr auf Grund der gemeinsamen Quelle, die überall zugänglich war und deren gute Verwendbarkeit beim Volke allmählich allgemein bekannt wurde.

1) Vom 4. Juni an bis gegen Mitte September.

2) Vgl. das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 15 f.

J. K. Schröer hat im Anschlusse an K. Weinholds bekannte Untersuchungen (vergl. Weihnachtsspiele) an etlichen österreichischen Volksschauspielen nachgewiesen, dass sie Verse aus Hans Sachs' Tragödie von Schöpfung, Fall und Austreibung Adams aus dem Paradiese enthalten, vergl. J. K. Schröers Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 Nachtrag, Germanistische Studien von Bartsch III, 197 f., Weimarisches Jahrbuch III, 391 f., IV, 383 f., A. Hartmann im oberbayerischen Archiv 34, 1 f. und in Volksschauspiele 1880, Vorrede VII, J. Bolte im Jahrbuch des nd. Vereins 9, 94 f. und Korrespondenzblatt 9, 91. Ähnlich wie des alten Meisters Hans Sachs Tragödie (1548) in Spielen späterer Zeit verarbeitet wurde, so hat auch Cochems Volksbuch (1680) wieder auf viele geistliche Spiele eingewirkt, ja sogar solche hervorgerufen. Wenn auch J. K. Schröers Hinweis auf Hans Sachs in einzelnen Spielen, wie z. B. im Vordernberger Paradeisspiel¹⁾ mehr Licht in die Entstehung brachte, so blieben doch durch die Unbekanntschaft mit Cochems Leben Jesu sehr auffällige Stücke dieser Spiele, sowie ganze Spiele, unaufgeklärt; anderseits aber reicht auch Cochem nicht aus, um nun „alle“ Teile auf ihren Ursprung zurückführen zu können, zumal da auch die Anlehnung verschiedener Volksschauspiele an Cochem qualitativ und quantitativ sehr verschieden ist. Ein für die Untersuchung schwieriger Umstand ist auch, dass die Heilige Schrift zugleich Quelle für Cochem und für die geistlichen Volksschauspiele ist, so dass wir die Heilige Schrift sowohl durch Cochem als über Cochem hinaus überall und zumeist in ausgiebigster Weise vertreten finden.

Wir wollen zunächst das von K. Weinhold, Weihnachtsspiele S. 302 f. mitgeteilte Paradeisspiel aus Vordernberg in Obersteier zur Vergleichung heranziehen. Die Hs. ist aus dem Jahre 1847. Weinhold nimmt aber als ursprüngliche Abfassungszeit wie beim Vordernberger Weihnachtsspiel das 15. oder 16. Jahrhundert an²⁾. Da nun auch hier Cochems Leben Jesu benutzt wurde, so muss wenigstens die Fassung des ganzen Spieles, wie es uns in der Hs. von 1847 überliefert ist, ans Ende des 17. oder ins 18. Jahrhundert herabgerückt werden. Freilich ist nichtsdestoweniger für andere Teile des Spieles, besonders für die gesanglichen und wohl auch für die von Hans Sachs entlehnten, ein höheres Alter anzusetzen, denn die Scheidewand zwischen dem älteren Texte und den jüngeren Zusätzen macht sich um so auffälliger bemerkbar, als jener poetisch ist, diese aber prosaisch gehalten sind, eine wunderliche Mischung in ein und demselben Spiele und bezeichnend für die Entstehungsweise. Man wird hier mit J. K. Schröer³⁾ annehmen müssen, dass die poetischen Stücke die ältere,

1) Vgl. K. Weinholds Weihnachtsspiele S. 134, 300.

2) Vgl. Weihnachtsspiele S. 134, 300.

3) Vgl. Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 S. 177.

ursprüngliche Fassung ausmachen und dass zu diesen erst später die prosaischen Teile aus Cochems Buche hinzugefügt wurden. Wenn auch im Vordernberger Paradeisspiel einerseits in Versen Cochems prosaischer Text verarbeitet ist, anderseits auch Hans Sachs' Verse in Prosa erscheinen, als stammten sie gleichfalls aus Cochems Buche, so mag das doch nur eine Ausgleichung der verschiedenartigen Teile sein, die von einem späteren Compiler besorgt wurde. Es zeigt sich in diesem Spiele auch über Cochem hinaus Verwertung der Heiligen Schrift, so dass wir hier alte geistliche Lieder mit Stellen von Hans Sachs und Cochem, sowie aus der Heiligen Schrift zu einem nicht eben harmonischen Ganzen verquickt finden.

Im V. P. (Vordernberger Paradeisspiel) S. 306¹⁾ sagt Gott Vater in Versen:

.... „Wann du außgelebt wirst haben,
Werden dich die Engel in den Himmel tragen.“

Bei Cochem²⁾ S. 43b heisst es unten in der Erzählung gleichfalls:

.... „sonder wan wir auff diser welt außgelebt hätten, wären wir
von den Engeln lebendig in den Himmel getragen worden.“

Diese Worte bezeichnet Cochem als allen „Theologis communiter“, sie könnten daher möglicherweise auch aus einer andern Quelle stammen. Hier sind aber wahrscheinlich nur aus Cochems Prosaworten Verse gemacht worden. Ein Gegenstück, wie der Compiler auch Verse des Hans Sachs in Prosa umgesetzt, zeigt uns zu S. 304 des V. P. die Stelle:

„Adam nimm an den lebendigen Atem“ u. s. w.³⁾

Im V. P. spricht Lucifer (neben Satan und Belial) S. 309 unten:

.. . „die wir so lüderlicher Weise verscherzet haben.“

Dazu lässt sich im H. P. (Höritzer Passion) und bei Cochem die erste Rede Lucifers vergleichen⁴⁾:

„was wir liederlich verscherzet haben.“

Im V. P. S. 314 beginnt die Gerichtsscene mit den zwei Töchtern Gottes (Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wie im H. P. nach Cochem). Voraus geht im V. P. S. 314 eine Art Prolog in Prosa, den der Engel spricht. Selbst dieser Prolog ist aus Cochem⁵⁾ entlehnt, wir finden nur unbedeutende Kürzung und die formelle Änderung, dass es im V. P. heisst: „in unserer

1) Nach K. Weinholds Weihnachtsspielen citiert.

2) Nach der Ausgabe von 1697 Frankfurt a. M. 8. Kap. „vom Paradeiß“ citiert. Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 8 f.

3) Vgl. Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern von J. K. Schröer S. 178, weiter noch S. 182, 184.

4) Vgl. Cochems Ausgabe von 1697 8. Kap. „vom Paradeiß“ S. 44.

5) Vgl. ebenda 9. Kap. „wie über den Adam Gericht gehalten und er auß dem Paradeiß gestossen worden“.

Komödien“, während Cochem sagte: „in disem Capitel“. Dann beginnt im V. P. S. 314 f. die Barmherzigkeit mit den Teufeln ihren Streit um den Menschen. Hier gehen zunächst der Prosa wieder Reden in Versen voran, die eine ausführlichere Quelle als Cochems Leben Jesu voraussetzen. Besonders fällt hier auf, dass die Barmherzigkeit von sich sagt: „Ich werde die Lieb und Barmherzigkeit Gottes genaunt“ und später wiederum: „ich als die Liebe“.

Hier haben wir noch eine Erinnerung an die ehemaligen vier Töchter Gottes, was wohl auch in einer andern Quelle — Hans Sachs ist hier ausgeschlossen — enthalten war. Der genaue Anschluss an unsere Ausgabe Cochems beginnt in V. P. S. 316 mit der Anklage Lucifers, bei Cochem 9. Kap. S. 45b; nur schliesst sich der Verfasser des V. P. nicht so sklavisch an Cochem an wie der des H. P., er wählt mit besserem Verständnis das für das Spiel Passende aus, fügt auch wieder andere Stücke dazwischen ein, er war also sicher ein gebildeterer Mann, vielleicht ein mit Volksschauspielen vertrauter Geistlicher.

Dass im V. P. eine „bestimmte“ Fassung des Lebens Jesu von Cochem benutzt wurde (nicht etwa die von 1689 oder ein Nachdruck dieser wie die von 1741), zeigt sich S. 322 unten: „Es ist mir lieb, mein lieber Son,“ welche Stelle in der Auflage von 1741 weggelassen ist, dagegen in der von 1697 bei Cochem S. 48b zu finden ist. S. 223 spricht die Worte des zweiten Absatzes von unten im H. P. Gott Vater, im V. P. Gott Sohn, nachdem es bei Cochem nur heisst S. 48b unten: „Darnach sprach Gott“. Damit kann nur Gott Vater gemeint sein — es könnte diese Änderung für die Annahme eines geistlichen Verfassers wiederum Bedenken erwecken.

Es folgt nun die Verheissung der Erlösung nach dem biblischen Text, eine Scene, die man bei Cochem erwarten möchte, die aber bei ihm nicht zu finden ist. Auffallend ist auch, dass der T. P.¹⁾ diese Stelle hat, während sie im H. P. fehlt. A. Pangerl dürfte die Scene aus anderen Volksschauspielen bekannt gewesen und von ihm nach dem biblischen Texte eingefügt worden sein. Der Text dieser Scene stimmt im T. P. nicht genau zum V. P. Ebenso erinnert der Gesang Adams und Evas im T. P. zu Anfang an den Gesang Adams und Evas S. 326 im V. P. beim Weggang aus dem Paradiese. Als das erste Menschenpaar in höchster Betrübniß auf Erden weilt, sendet nach dem V. P. S. 327 ihm Gott seinen Engel mit der Verheissung der Erlösung: „Nicht betrübe dich so ser Adam! auß deinem Samen wird widerum ein Mensch geboren werden . . .“ und vorher klagt Adam: „Ach weh ich armer Mann, ach weh was hab ich gethan, daß ich so ein großes Gut mit einem einzigen Apfelbiß verscherzet hab! u. s. w.“

1. Tweraser Passion von A. Pangerl ist eine dem H. P. ganz nahestehende Fassung, zusammen B. P. „Böhmerwald-Passion“. Vgl. S. 7 meiner Ausgabe des Passionsspiels des Böhmerwaldes.

Auch diese Stelle ist wieder nach Cochem dramatisiert, vgl. das 9. Kap. „von dem Leben Adams“ S. 51b (in der Ausg. von 1682 S. 57): Als einmal der fromme Ertz-vatter Adam den weg zum paradeiß ansah, und bey sich bedachte, was für ein grosses gut er für sich und seine Kinds-Kinder verschertzt hatte, fienge er an bitterlich zu wainen, und zu sprechen: „O mich armen Mann, was hab ich gethan? was für ein grosses gut hab ich durch einen apffelbiß verschertzet“ u. s. w. „Als der gute Adam diese wort redete, da schickte Gott einen Engel zu ihm, welcher ihn mit freundlichen Worten ansprache: Nicht betrübe dich zu sehr, o Adam, dan auß deinem samen wird geboren werden ein mensch, welcher wird seyn ein gerechter und fridsamer held“ u. s. w. wie im V. P. Im V. P. macht Adam S. 328 f. Testament. Die Anrede an die Kinder zeigt eingangs und in der zweiten Hälfte Entlehnung aus Cochem ebenda S. 52b—53, in der ersten Hälfte aber ist eine Betrachtung über die Kürze des menschlichen Lebens mit Vergleichen eingefügt, die Cochem nicht enthält.

Es folgt nun ohne Beziehung zu Cochem im V. P. ein Wechselgesang zwischen dem Tod und Adam in Versen. Es ist endlich die Zeit der Erlösung herangenah und Gott Vater sendet seinen Sohn in die Welt: dies ist im V. P. (S. 331—334) nach Cochems 44. Kap. „Gott Vatter gibt seinen Sohn der Welt“ S. 218b: „Mein allerliebster Sohn . . . die Zeit ist nun da“ u. s. w. (in der Ausg. von 1682 S. 244) gearbeitet. Die Antwort des Sohnes im V. P. S. 331 f. ist aus Cochems 45. Kap. S. 222—23 entnommen. Die Rede Gott Vaters im V. P. S. 332 unten nach Cochem 222—23, auch der Schlussvers oben S. 323 stammt aus Cochem S. 223a unten: „... damit er die schäfflein, so der höllische wolff schon im rachen hatte, möchte erretten.“ Zur folgenden Rede des Gott Sohnes im V. P. S. 333 oben vgl. bei Cochem das 44. Kap. S. 221a, b über den Gehorsam; und Gott Vaters Antwort ebenda ist eine Wiederholung einer früher erwähnten Stelle mit einer Beziehung zum folgenden Spiele vom guten Hirten. Im V. P. S. 333 bis 34 ist Gott Sohn zur Reise in die Welt bereit und spricht seine Abschiedsworte. Auch bei Cochem, 45. Kap. S. 221—23 verlässt Gott Sohn den goldenen Palast seines Vaters und steigt in das Jammerthal hinab: wie ein Bräutigam war er hervorgegangen und wie ein Riese aufgesprungen, zu laufen seinen Weg vom hohen Himmel u. s. w., auch die Wirkung des Abschieds im Himmel zeichnet Cochem S. 222b oben. Die Dramatisierung verlangte gewisse Änderungen, aber in der Hauptsache bietet Cochem genau dieselbe Darstellung wie das V. P. Wenn Gott Sohn beim Abschied vom Vater spricht: „Nun Adieu, mein allerliebster himmlischer Vater, nun Adieu, mein allerliebster heiliger Geist: sieh ich gehe in die Welt ins leiden, welches mir von Ewigkeit ist zubereit. Nun Adieu, ihr lieben Englein!“ so ist diese Stelle, wenn sie auch in Cochems Leben Jesu nicht zu finden ist, doch im Geiste Cochems verfasst, vgl. das 97. Kap. „von dem Abschied Christi von Maria und seinen Jüngern“.

Der Engel singt im V. P. am Schlusse des I. Theiles: Gloria in excelsis Deo, womit auf die Geburt Christi hingewiesen wird; es folgt aber dabei selbst kein Christkindspiel, sondern das Spiel vom guten Hirten, in welchem Christus nicht als Kind, sondern als Jüngling auftritt. Hier musste also der Verfasser des V. P. Cochem gegenüber einen grossen Sprung machen, nichtsdestoweniger ist aber auch im Spiele vom guten Hirten Cochem wieder benutzt. S. 344—48, 359—61, also wiederum die Rede in Prosa, st. Cochems 166. Kap. „von dem guten Hirten“ S. 1126 f. entnommen. Daneben findet sich aber im V. P. noch eine starke dramatische Erweiterung, die mit Cochem nichts mehr zu thun hat. Hier tritt erst die Selbständigkeit des Verfassers des V. P. hervor, wiewohl auch im I. Theile schon Zusätze ähnlicher Art vorkommen. Es ist indessen kaum anzunehmen, dass die Verse des V. P. blosse Erfindung des Verfassers sind, sondern auch hier benutzte er, wenn er nicht eine bestimmtere Quelle hatte, mindestens verwandte Volksschauspiele und geistliche Volkslieder, vgl. die Bemerkungen Weinholds und Schröers zum V. P.

Ich führte von den übereinstimmenden Stellen nur die kürzeren und minder auffälligen mit Gegenüberstellung der Texte an, die längeren Stellen konnte ich des Raumes wegen hier und im folgenden nur mit Zahlen andeuten. Der vergleichende Leser wird erkannt haben, dass hier in den prosaischen Theilen fast ausschliesslich Cochems Leben Jesu benutzt worden ist. Allerdings genügt Cochem nicht für alle Stellen im V. P.; wenn man dem Verfasser des V. P. auch Eigenart zutrauen wollte, wird man doch ausser Cochem noch eine weitere Quelle voraussetzen müssen.

Dem V. P. ist zunächst das Obergrunder Weihnachtsspiel¹⁾ (O.W.) anzuschliessen, da dasselbe gleichfalls auf Cochem zurückgeht und daher auch mit unserem Böhmerwald-Passion einen gewissen Zusammenhang hat. Die ersten zwei Auftritte enthalten Stücke in Prosa und in Versen, die aber zunächst nach der Heiligen Schrift, besonders nach der Genesis zusammengestellt sind, erst im dritten Auftritt beginnt der Anschluss an Cochem. Voraus geht hier die Scene, wie Gott das Menschenpaar nach dem Sündenfall vor seinen Thron ruft, wie wir dies im V. P. und im T. P. nach der Gerichtsscene finden, auch noch nach der Genesis 3, 9 f. bearbeitet, dann beginnt aber S. 368 die Anklage Lucifers und der Streit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, getreu nach Cochem (Ausg. von 1697 Frankfurt a. M.) 9. Kap. S. 45 f. Der Text folgt Cochem bis S. 373 (zur Schlange), da ist dann die Verkündigung des Fluches an die Schlange an Eva und Adam eingefügt, wie dies im V. P. und auch im T. P. mit der Hervorrufung des Menschenpaares vor den Thron nach der Genesis verbunden ist. Jene Scene ist hier also in zwei Theile zerrissen und dazwischen steht Cochems Text, ein fast untrügliches Zeichen, dass

1, Bei A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien (Troppau 1864) 1, 368 f.

diese Scene von den jeweiligen Bearbeitern immer nach der Genesis eingefügt wurde, also kaum einer abweichenden Ausgabe Cochems oder einer anderen Quelle entstammt. Nach der gereimten Rede des Engels und der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese folgt S. 375 wieder Anschluss an Cochem S. 48b. Auch hier spricht Gott Vater nach dem Wortlaut der Ausgabe von 1697: „Es ist mir lieb, mein lieber Sohn!“ wie im V. P. und H. P., so dass also eine Ausgabe, wie die von 1741, für das O. W. ausgeschlossen ist. Weiter wird im O. W. das Leben Adams und Evas auf Erden dargestellt S. 375—78: die anfängliche Not und Betrübnis und die neuen Versuchungen durch den Teufel. Dieser Teil ist in diesen Ausgaben Cochems nicht zu finden, auch lässt der Inhalt nicht gerade auf Cochem schliessen. Der vierte Auftritt S. 378—79, wie Gott den Engel Gabriel nach Nazareth zu Maria sendet, schliesst sich wieder wortgetreu an Cochems 42. Kap. „von der Verkündigung Mariä“ S. 208a, b an. Auch hier zeigt sich Anschluss an die Ausgabe von 1697 im Gegensatze zu der von 1791, weil S. 378 die Bezeichnung „eingeborener“ (Sohn) zu jener Ausgabe stimmt, in dieser aber fehlt. Der fünfte Auftritt enthält den englischen Gruss in Versen, zwar nach den Worten der Heiligen Schrift zusammengestellt, aber zugleich nach Cochem gearbeitet, weil unter anderm S. 379 V. 16—17 aus Cochem S. 213b entnommen ist. Vgl. Cochem: „Diß allein kan ich sagen, daß es ein werck deß hl. Geistes seye, welches er in eigener person verrichten wird“ und: „Dieses wird der heilige Geist in dir ausrichten“ . . . Die betreffenden Stellen aus der Heiligen Schrift sind sämtlich auch bei Cochem verzeichnet, vgl. 43. Kap. Der sechste Auftritt S. 380—82 ist dem 51. Kap. Cochems „Wie Joseph Mariam heimlich verlassen wolte“ entnommen, und zwar die Rede Josefs siehe bei Cochem S. 257a und die gereimte Rede des Engels bei Cochem S. 259a, Josefs Rede nach dem Erwachen bei Cochem S. 259b, die Rede an Maria ebenda S. 259b—60a, die Antwort Marias (S. 381—82) ebenda S. 260a, b. Die Rede des Landpflegers (S. 382), ferner vom siebenten Auftritt die Reden Josefs und Marias sind aus Cochem 54. Kap. „Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reiseten“ S. 275a, b entnommen; aber die letzten kurzen Reden S. 383: „Lasset mich . . .“ und „Des sei Gott gelobt! . . .“ sind hier bei Cochem nicht zu finden; sondern folgen im 54. Kap. erst S. 281a, b oben. Im achten Auftritt S. 383—88 sind die bitteren Erfahrungen, die Josef und Maria beim Suchen einer Herberge¹⁾ in Bethlehem machten, in mehreren Scenen dargestellt. Zuerst hat es Josef mit einem groben und eigennützigem Gastwirt zu thun, vgl. dazu Cochem 55. Kap. S. 282a und die Klagereden weiter S. 282b, der Verkehr mit dem milder gesinnten Bürger bei Cochem 55. Kap. S. 281b, der Verkehr mit dem groben Bauer bei

1) Vgl. zu den Herberg- und Hirtenscenen, besonders W. Pailler, Weihnachtslieder und Hirtenspiele, Hamburg 1884, I und II, wo viele Beispiele dieser Art zu finden sind.

Cochem früher im 54. Kap. S. 278a, b, die Anweisung einer Höhle wird im O. W. dem Gastwirt zugeteilt, während bei Cochem S. 284a Josef diese selbst aufsucht, die Klagereden zwischen Josef und Maria bei Cochem S. 283a, b und weiter 284a.

Mit dem neunten Auftritt S. 388—402 beginnen die Hirtenscenen, die mundartlich und komisch, wie es in Volksschauspielen beliebt ist, gehalten sind. Hierzu kann Cochem nicht als Quelle gedient haben. Sowie aber S. 398 wieder die gewöhnliche Prosarede erscheint, so zeigt sich auch wieder genauer Anschluss an Cochems 59. Kap. „Von der Ankunft der Hirten“ S. 319a, b bis 320a oben. Von S. 399 (Gesang der Hirten) bis zum Ende des neunten Auftritts ist Mundart mit Rede in Versen gemischt, wozu Cochem nichts ähnliches bietet. Auch der zehnte Auftritt S. 402—6, obwohl in Versen abgefasst, ist dennoch nach Cochems 64. Kap. S. 347. 348a. 349b unten (vgl. im O. W. S. 405 unten). 450b und O. W. S. 406, 5 f., ferner 451. Im elften Auftritt S. 407—11 haben wir wieder gereimte Rede, die nicht so wortgetreu, aber doch aus Cochem hervorgegangen ist. So S. 409 oben und Cochems 64. Kap. S. 352a, b, S. 411 Herodes' Rede und Cochems 65. Kap. „Wie die hl. 3 König nach Bethlehem kommen“ S. 354a, b. Zum zwölften Auftritt S. 412 vgl. Cochem S. 355a, b, zu S. 412, 15 f. vgl. Cochem S. 359a, zu S. 414 vgl. Cochem S. 361b. 364a, b, zu S. 415, 9 f. vgl. Cochems 70. Kap. „Von der Flucht in Egypten“ S. 396a. Das Unterspiel S. 416—17 finde ich bei Cochem nicht. Der letzte Auftritt, der dreizehnte, S. 417—22, stellt den Bethlehemitischen Kindermord und das Ende des Herodes dar. Dazu lässt sich nur im allgemeinen Cochems 65. Kap. „Von der Rückreis der drey Königen“ und 73. Kap. „Wie Herodes die unschuldige Kindlein tödtet“ vergleichen, im einzelnen wurde aber im O. W. mehr Gewicht auf die Charakteristik des Herodes und seiner Helfer gelegt. Bezüglich Herodes' Tod heisst es bei Cochem, 65. Kap. S. 430 nur, dass er eines erbärmlichen Todes gestorben sei. Wenn also auch im Obergrunder Weihnachtsspiel fast durchaus Cochem benutzt worden ist, so bemerken wir manchmal doch, besonders in gereimten Stücken, eine etwas freiere Behandlung, einzelne Szenen scheinen sogar (wie besonders das Nachspiel) aus anderer Quelle zu stammen, wie denn überhaupt bei den Verfassern der Volksschauspiele eine mehr oder weniger genaue Kenntnis der verwandten volkstümlichen Schriften und Spiele, der ersteren vom Lesen, der letzteren vom Hören, vorauszusetzen ist.

Ich füge hier nur beiläufig bei, dass auch das Christkindl-Spiel des Böhmerwaldes (bei A. Hartmann, Volksschauspiele S. 474 f.) von Cochemschem Einfluss nicht ganz frei ist.

Ich ziehe ferner das Zuckermantler Passionsspiel (Z. P.)¹⁾ zur Vergleichung mit Cochem heran. Dasselbe ist durchweg in Versen

1) Bei A. Peter, Programm des Gymnas. zu Troppau 1868 und 69.

geschrieben und enthält ein Paradeisspiel und im Anschlusse daran den Passion. Vor dem ersten Auftritte des Paradeisspiels wird anstatt einer Vorrede gesangsweise von der Erschaffung der Welt erzählt. Diese Erzählung bildet eine kurze gereimte Inhaltsangabe der Kap. 1—8 Cochems (Ausg. von 1697), worin die Erschaffung der Welt und des Menschen und der Fall der Engel behandelt wird. Im ersten Auftritte, S. 18—19, übergiebt Gott dem Adam das Paradies und erschafft die Eva, vgl. Cochems 8. Kap. S. 43a, b. Zu V. 77—88 vgl. Cochems 7. Kap. S. 36—37, zu V. 89 bis 100 vgl. Cochems 8. Kap. S. 44 (V. 92: „was wir verscherzet han“ und Cochem S. 44a: „was wir liederlich verschertzt haben“). Dann im zweiten Auftritte S. 20 f.:

V. 105—6:

Der Baum so edel ist,
Dass ihr all's wissen könnt;

Cochems 8. Kap. S. 44a:

da er doch ein so edler baum ist, . . daß
ihr alles wissen könnt.

Man hört auch Cochem in dem V. 13 und 21: „O wol, ein' schöne Frucht,“ . . . „Ach, ach, wie gut, wie süß,“ vgl. Cochem S. 44a unten. Im dritten Auftritte kommt die Gerichtsscene mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Hier müsste ich alles ausschreiben, wollte ich die Vergleichung genau durchführen, daher mögen folgende Beispiele genügen:

V. 194 des Z. P.:

Geziemen will sich's nicht,
O göttliche Majestät,
Dass anders werd' gericht't,
Als wie dein Spruch besteht.

Bei Cochem 9. Kap. S. 46b:

Es will sich nicht geziemen, dass Eure
göttliche Majestät wider Ihr eigenes Wort
thun sollte. Denn sie hat zum Adam ge-
sagt . . .

V. 210 f.:

Wann du die Sünd', o Gott,
Dem Adam thät'st verzeih'n,
So würd' er dein Gebot
Zu keiner Zeit nicht schen'n.

Bei Cochem 9. Kap. S. 47a:

Wann du, o Gott, dem Adam die Sünde
ohne einige Strafe solltest nachlassen, so
würdest du ihm Ursach geben, hernach
desto freier zu sündigen.

V. 226:

Weil ich bekennen muss,
Dass

Bei Cochem 9. Kap. 47a:

Ich muß bekennen, dass Adam

V. 290 f.:

Es ist mir lieb, mein Sohn,
Doch wird dir's übel geh'n.
Wirst müssen Spott und Hohn,
Ja sogar den Tod aussteh'n.

Bei Cochem 9. Kap. S. 48b:

Es ist mir lieb, mein lieber Sohn, es wird
dir aber in der menschheit gar übel er-
gehen. Du wirst . . . den todt müssen
außstehen.

V. 298 f.:

Obschon nun Adam wird
Der ew'gen Straf' befreit,
Sei er doch judiciert
Zum zeitlichen Tod und Leid,

Bei Cochem 9. Kap. S. 48b unten:

Ob schon ich die ewige straff Adams auff
mich nemmen . . . dennoch befreye ich
ihn nicht von der zeitlichen straff

Mit V. 306 tritt dann gleich der Engel auf, verkündet dem Menschenpaare Urteil und Strafe, aber auch die künftige Erlösung, darauf treibt er sie aus dem Paradiese. Peter bemerkt S. 28 Anm.: „Die Scheidung der drei ersten Auftritte wurde nach dem Obergrunder und Einsiedler Weihnachtsspiele vorgenommen.“ Nach einer kurzen Moral folgt die eigentliche Vorrede zum Passion, in der von der Erschaffung Adams bis zum Tode Christi die wichtigsten Ereignisse erzählt sind. Der Verfasser giebt hier nichts als eine dürftige Inhaltsangabe der wichtigsten Ereignisse nach Cochems Werke, z. B. S. 435: „Wurd' gleich ein Rath gehalten“, vgl. Cochems 91. Kap. „von dem Rath gegen Christum“.

Im vierten Auftritte wird dargestellt, wie Christus die Wucherer aus dem Tempel treibt. V. 470—501 ist zu einer komischen Scene erweitert, indem die Juden in ihrem Deutsch miteinander schachern. Dieses Stück hängt mit Cochem nicht zusammen, sondern ist volkstümliche Einlage, auch das Gespräch zwischen Christus und Kaiphas V. 502—37 ist freier behandelt, doch ist V. 512—21 aus Cochems 93. Kap. S. 563b entnommen. Zu V. 509—11 vgl. Cochems 92. Kap. S. 559a. Jesus beklagt V. 538—53 Jerusalem, vgl. Cochems 92. Kap. S. 556; die Worte Jesu V. 554—59 sind Cochems 93. Kap. S. 565b und 566a entlehnt. Getreuer wieder ist der Anschluss an Cochem von V. 560—75. Vgl.

V. 560—61:

Cochem S. 567a. b:

Ach, mein allerliebster Sohn!
Was Leid hast du mir angethon,
Dass du so lang heunt in der Nacht
Nicht kommen bist. Ich hab' gedacht,
Du seist von Juden angegriffen
Oder gefänglich hingerissen.

Da es nun finster ware, und der Herr
noch nicht kame . . . O mein liebster Sohn,
wie hast du mich betrübt? Ich hab ver-
maint, du seyst gefangen u. s. w. S. 568a.

Mit V. 591 beginnt die Berathung der Juden wider Christum, die nach dem Inhalt der vorgebrachten Klagen sehr an Cochem und den IV. Aufzug des H. P. erinnert, bezüglich der vielen Personennamen aber mag noch eine andere Quelle benutzt worden sein. Ganz aber geht es dann in den folgenden Auftritten im Geleise Cochems weiter. Christus offenbart, wie im H. P., seiner Mutter das Leiden und nimmt nach den drei vergeblichen Bitten der Mutter Abschied; er hält mit seinen Jüngern das Abendmahl und nimmt die Fusswaschung vor, bezeichnet Judas als Verräter und geht mit drei Jüngern auf den Ölberg; es folgt Judas' Verrat und die Gefangennehmung am Ölberg.

Bis hierher umfasst die Handlung, von der ersten Scene des eigentlichen Passions an gerechnet, drei Auftritte, im 4. bis 9. Auftritte sind dann die Leiden Christi vom Verhöre bei Annas bis zum Kalvarienberg weitergeführt, im 10. Auftritte ist Christus am Kreuze, und Marienklagen und ein Epilog schliessen das Ganze. Merkwürdig ist die Übereinstimmung der Zahl 10 der Auftritte hier und im H. P., denn wenn beide Spiele

auch auf derselben Quelle (Cochem) beruhen, so ist doch die gleiche Einteilung des Ganzen bei formell so verschiedener Behandlung auffällig.

Die Übereinstimmung zwischen Cochem und dem eigentlichen Passion ist nicht derart, dass sie Zeile für Zeile nachgewiesen werden kann. Es genügt wohl, im allgemeinen festzustellen, dass der Z. P. auch in diesen Teilen des eigentlichen Passions vielfach auf Cochem beruht. Der prosaische Text Cochems ist bei freier Behandlung hier in Verse gebracht, allein manche Szenen sind auch unserem B. P. und Cochem gegenüber ungleich reicher an Reden oder Zahl der Personen; so kommen im Z. P. V. 1099 f. bei der Fusswaschung alle 12 Jünger zum Wort, V. 1441 f. ist Petrus' Rene und V. 1583 f. Judas' Verzweiflung sehr weitläufig behandelt, V. 2365 f. bekehrt sich Longinus, bei der Kreuzabnahme spricht hier auch noch Josef von Arimathia, Pilatus, Nikodemus; Maria Magdalenas Klagerede V. 2405—22 ist auch hier gegenüber Cochems Text zeitgemäss umgewandelt. Die Übereinstimmung aber mit Cochem lässt sich doch an einzelnen Stellen auch hier nachweisen, man vergleiche nur die Bitten Marias beim Urlaubnehmen oder die Verkündigung des Todesurteils Christi. Allerdings sind hier im Passion selbst manche Stellen auch sehr frei wiedergegeben, manche beruhen auf selbständiger Darstellung von Seite des Verfassers, der wahrscheinlich ein Geistlicher war und die Sprache in dem Masse beherrschte, dass er hier weniger Cochems Worte, als den Geist der Cochemschen Darstellung benötigte. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser des Z. P. in den Auftritten des eigentlichen Passions neben Cochem noch eine andere Quelle benutzt hat, denn es zeigt sich zum öftern bei den Volksschauspielen, dass sie aus verschiedenen Überlieferungen zusammengefloßen sind.

Ein ähnliches Verhältnis wie beim Z. P. werden wir auch beim Kärntnerischen Leiden Christi finden.

Im Salzburger (Gasteiner) Paradeisspiel (S. P.)¹⁾ kommt gleichfalls eine Teufelszene vor, der Streit zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird hier aber sehr kurz abgethan, im Oberuferer Paradeisspiel²⁾ fehlt er ganz. Dennoch ist auch das Salzburger Passion nicht ohne Zusammenhang mit Cochem. Man vgl. S. P. V. 109—14 mit Cochems 9. Kap. „Von dem Leben Adams“ S. 48b unten; ferner den Teil, der kurz den Streit enthält,

S. P. V. 123 f.:

Es hat gehalten einen streit
Die gerechtigkeit und barmherzigkeit.
Es war die sach bald soweit komen,
Daß Got den menschen solt verdamen.

Cochem, Anfang des 9. Kap. S. 45a:

wie die gerecht- und barmherzigkeit
miteinander vor Gott gestritten haben, ob
man das menschliche geschlecht ver-
dammen oder erhalten solle daß

1) Bei J. K. Schröer, Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 S. 142 f.

2) Ebenda S. 123 f. und Weimar Jahrb. IV. 383 f.

So hat doch die barmherzigkeit am end gewonnen in dem streit.	Gott dem menschlichen geschlecht ver- schonet, und dessen schuld auff sich ge- nommen habe . . .
Daß Got den menschen wolt verschonen und hat die schuld auf sich genommen.	

J. K. Schröer S. 146 Anm. zu 136 meinte, dieses Stück (der Streit zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) sei ein späterer Zusatz, der im Vordernberger Passion (Weinhold S. 302 f.) noch weiter ausgesponnen wurde. Allerdings liegen diesen Volksschauspielen ältere Überlieferungen zugrunde, allein ein einzelnes Einschießel ist dieses Stück nicht, da davor und danach auch Cochems Text benutzt ist. Man vergleiche noch

S. P. V. 169 f.:

Cochems 9. Kap. S. 51b, 52b, 53b:

Als Got den Adam weinen sach,
schickt er im seinen engel nach.

Als der gute Adam diese wort redete, da
schickte Gott einen Engel zu ihm.

(Das Folgende stimmt nur inhaltlich zu Cochem.)

Der Adam lebt über 900 jar,
doch keine erlösung folget dar.
Alsdann macht er vor seinem end'
seinen Kindern auch ein testament.
So starb also Adam der fromme man,
ließ seine Kinder in Frieden stahn.

Also sturb diser fromme vatter, als er 900
und 30 jahr alt ware und vermachte seinen
Kindern zum testament die hoffnung der
erlösung.

Weil aber keine Erlösung folgte . . .

Das S. P. verdankt also Cochem mehr als das Stück vom Streit, scheint aber erst nachträglich um diese Teile erweitert worden zu sein. Eine stückweise Erweiterung, vom einfachen Liede ausgehend, ist auch hier anzunehmen¹⁾.

Hinsichtlich des Streites zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit muss ferner auf ein Paradeisspiel aus Obersteiermark in P. K. Roseggers Heimgarten I, 860—67 verwiesen werden, das in Versen geschrieben und gar volkstümlich ist. Am Schlusse der Comedie wird der ungerechte Verwalter, der die Bauern quält, vom Teufel geholt, ähnlich wie Herodes in den Christkindspielen. Wie die beiden Töchter Gottes, so tritt auch beim Gerichtsstreit der Teufel auf. Von einem genaueren Zusammenhang dieses Spieles mit Cochem und den bereits erwähnten bemerkte ich jedoch nichts.

Das erst von J. Bolte in Alem. XVII, 2 S. 121 f. veröffentlichte Adam- und Evaspiel aus Elsass zeigt mit Cochem keinerlei Zusammenhang, dagegen ist es wegen seiner Beziehung zu Hans Sachs und anderen süddeutschen Volksschauspielen sehr lehrreich.

Im Vorspiel zum Erler Passion²⁾ siegt die Barmherzigkeit erst, als ihr im Streit mit der Gerechtigkeit Liebe und Busse helfen. Hier ist von der in Volksschauspielen gewohnten Zahl der Töchter Gottes (2) wieder

1) Vgl. J. K. Schröer in der Eindr. zu den deutsch. Weihnachtssp. S. 34. J. Bolte in Alem. XVII, 2 S. 122.

2) Bei A. Hartmann, Volksschausp. S. 399 f.

abgewichen, auf Cochem lässt sich der Text nicht zurückführen, soweit ihn A. Hartmann mitgeteilt hat, denn er dürfte so alt als Cochem und daher von ihm unabhängig sein. Wohl aber muss ich bei A. Hartmanns wertvoller Sammlung von Volksschauspielen noch länger verweilen, um auch hier Cochems Einfluss nachzuweisen. Da sind vor allem die Halleiner Spiele, S. 78 f., zu berücksichtigen.

Das erste, Hallener Herberg- oder Adventspiel (H. H.) könnte inhaltlich sehr wohl nach Cochem gearbeitet sein, wenn auch in der poetischen Umarbeitung nicht viel wörtliche Übereinstimmung vorhanden ist: der Verfasser zeigt überhaupt grössere Selbständigkeit. Im einzelnen finden wir fast alle Gedanken auch bei Cochem im 54. Kap. „Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reiseten“ S. 275 f., auch mit übereinstimmenden Ausdrucksweisen. So vgl. im

H. H. V. 28:

Cochem S. 275 b:

Wird helfen mir mein Gott und Herr, dan der liebe Gott wird mir schon dahin helfen.

Ganz unzweifelhaft ist aber das Halleiner Dreikönigsspiel (H. D.) S. 105 f. nach Cochem gearbeitet. Beim Opfern der Gaben sprechen die heiligen drei Könige in ungebundener Rede, ebenso ist die Rede des Herodes und die Dankrede Marias in Prosa: dies ist zum Teil wörtlich aus Cochem entlehnt. Die Rede des Herodes S. 106 s. bei Cochem im 65. Kap. „Wie die hl. drey König nach Bethlehem kommen“ S. 354a: die Rede Kaspars S. 108 s. bei Cochem im 65. Kap. S. 361b. Die Rede Melchior's ist in Versen, die Balthasars ist wieder freier behandelt, ebenso ist die Marias S. 109 nicht so sehr nach Cochem S. 365a gegeben, sondern die Rede bei Cochem erinnert mehr an die Josephs V. 100 – 3. Die gebundene Rede klingt wohl ab und zu an Cochem an, allein getreuen Anschluss finde ich keinen. Hier finden wir demnach Cochems Anteil zunächst in unveränderter Form eingeschoben, und man möchte annehmen, das Einschiel sel rühre wiederum erst aus späterer Zeit her. Ich kann jedoch zwischen dem Alten und Neuen keine Naht entdecken und vermute hier, dass der Wechsel zwischen Poesie und Prosa und selbst das Abschweifen in der Prosa von Cochems Text vielleicht die freie Behandlungsweise des Verfassers kennzeichnet.

Das Oberaudorfer Passionsspiel (O. P.) hat uns A. Hartmann S. 373 f. nicht vollständig mitgeteilt, aber es ist schon aus dem 1. Aufzuge zu ersehen, dass Cochem benutzt wurde. Ich wähle zur Vergleichung nicht so sehr Stellen aus der Heiligen Schrift, die aus Cochem, aber auch aus anderer Quelle stammen können wie in O. P. S. 374. 41 - 44 und Cochems 98. Kap. (Abendmahl) S. 600h, sondern Stellen wie

O. P. S. 375, 51. 59:

Sey uns, mein Freund, willkomm! Der
 Meister laßt dich grüssen.
 Er möcht in deinem Haus das Oster-
 lamm geniessen.
 Willkomm, o liebster Gast, o Meister . .

Cochem S. 600b:

Als die zween Jünger (im O. P. Johannes
 und Petrus) zu dem Haußvater kamen,
 und ihn im Namen Christi grüsten,
 empfinde er sie gar freundlich, und war
 sehr fro, daß ihm Chr. solche Ehre thun
 wolte

Der Hausherr lieffe Chr. entgegen,
 sprechend:

Seyd mir willkomm, mein geliebter
 Meister, ich erfreue mich, dass ihr mir
 die Ehr thut, und die Ostern in meinem
 Hauß halten wollet.

Ferner O. P. S. 376, 79—82 und Cochem S. 602a. Vgl. die Fusswaschung
 im O. P. S. 376—77 mit Cochems 99. Kap. S. 603 f., insbesondere

O. P. S. 377, 99 f.:

Vor dem Himmel und Erd muß auf den
 Kneen liegen,
 Soll waschen meine Füß und sich vor
 mir jetzt biegen?
 Ach Herr, in Ewigkeit wascht du die
 Füß nicht mir!

Cochem S. 604b:

Soltest, dafür sich alle Knye im Himmel
 und auff Erden biegen, vor mir gottlosen
 Sünder niderknyen? Darum in Ewigkeit
 solst du mir meine Füß nicht waschen . .

u. s. w. Dieser P. wäre für eine genauere Vergleichung wichtig wegen
 seiner Beziehungen zum Vorder-Thierseer, vergl. A. Hartmanns Anm.
 S. 377—80.

Haben wir in O. P. ein Passionsspiel, das dem des Böhmerwaldes
 rücksichtlich der Quelle nahesteht, so finden wir bei A. Hartmann, Volks-
 schauspiele S. 528 f. noch eines, das ausserdem noch dem B. P. örtlich
 benachbart ist. Das Passionsspiel aus dem Bayerischen Walde
 nämlich, teilweise in Versen abgefasst, hat auch Cochems Text verwertet.
 Man vergleiche nur das „Urlaubnehmen“ Christi zu Bethanien beiderseits,
 ferner die Ölbergscene und die Reden der Juden in Prosa, dann Ausdrucks-
 weisen wie 82 arme Waislein, 218 ach, ach, 258 Leb wohl! gute Nacht!
 264 Adje, leb wohl zu tausend Mal! 113, 194 f., 208, 245 f., 269 f. u. a.,
 was hinter einer freieren Bearbeitung Cochems Text und Darstellung
 wiedererkennen lässt.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Schwur unter dem Rasen.

Bekannt ist aus den skandinavischen Rechtsaltertümern der Brauch des Rasenganges (*länga undir jartarmen*), der bei dem Abschluss der Blutbrüderschaft und auch als Gottesurteil *skirsla* in Übung war. Bei dem Eingehen der Blutbrüderschaft deutete ich ihn mit Konr. Maurer (unsere Zeitschrift III, 106) als eine Verstärkung des Eides, den die sich Verbrüdernden schworen. Aus Deutschland ist kein entsprechender Gebrauch bekannt. Aber etwas nahe Verwandtes hat J. Grimm aus einer ungarischen Urkunde von 1560 nachgewiesen. Deutsche Rechtsaltertümer 120, wonach bei Streitigkeiten um Landbesitz der Schwur mit blossen Füßen, gelostem Gürtel und einer Erdscholle auf dem Kopf geleistet ward. Derselbe Brauch bei Grenzstreitigkeiten, als eine *regni consuetudo ab antiquo approbata* in einer Urkunde von 1370 bezeichnet, galt auch in Siebenbürgen (Korrespondenzbl. des Vereins für siebenbürg. Landeskunde VI, 49).

Ich kann nun aus einer schlesischen Urkunde von 1590 ein Seitenstück hierzu beibringen. In dem langwierigen Prozess, den die Herzogin Barbara von Liegnitz-Brieg, Tochter des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, gegen die Bauern von Popelau im Oppelischen Fürstentum führte¹⁾, die Holz- und Wildfrevel in den zu Brieg gehörigen Grenzwäldern mit grossem Trotz bezingen, war 1590 im November eine Taßsetzung zur Grenzhandlung, an Ort und Stelle anberaumat worden und die Grenzen wurden durch Zeugenvernehmung festgestellt. In den Schlussakten über den endlosen Rechtsstreit von 1626 (K. Archiv zu Breslau, F. Brieg I. 11e, alte Sign. I. 4b) heisst es über jene Verhandlung²⁾:

Bey dresen zeugnissen istz noch nicht geblieben, sondern es sind a^o 1590 bey beschickung der grantzten in anwesenheit des Opplischen burggrafen Hanssen Oderwolffs, des Opplischen cammer-procuratoris Matthias Nossen und des Opplischen forstmeisters Caspar von Hardtenbergks neun alte erlebte pawren auss den dorffern Scholekowitz, Crostitz und Popelau auf wägen herzugeführt worden, weil sie alders halben nicht wol gehen mügen, die haben bekandt und aussgesaget etc. etc.

Am Rande steht daneben: *per testes vicinos de a^o 1590 numero 9 examinatos in finibus et sub dio (sic!) in grabe mit einem rasen auf dem kopfe.*

Aus dieser Randbemerkung ergibt sich also, dass die Zeugen bei der Vernehmung auf ihre Aussage in einer Grube stunden und ein Rasenstück auf dem Kopfe hatten. Die Grube erinnert an den nordischen Rasengang, bei dem der ausgehobene und auf Stützen gelegte, an beiden Enden am gewachsenen Rasen haftende Grassreifen, unter den die Schworenden traten, notwendig eine grabartige Vertiefung voraussetzt. Die Rasenstücke scheinen Reste des älteren vollen Streifens.

1) Vgl. darüber Schumannptemig in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens XIV, 371 ff.

2) Die genaue Mitteilung der Stelle verdanke ich Herrn Geh. Archivrat Professor Dr. Grunhagen.

Doch ist dabei zu bedenken, dass die Bauern von Popelau, Krostitz und Scholkowitz Polen waren und dass ein polnischer Rechtsbrauch hier möglich ist, wenn auch die Gerichtsherren des Oppeln'schen Fürstentums als Deutsche erscheinen, der briegischen ganz zu schweigen. Halten wir den verwandten ungrischen Rechtsbrauch hinzu, so würde sich ergeben, dass die Eidesstärkung durch den Rasen auf dem Kopf der Schwörenden eine weit verbreitete Sitte gewesen ist, welche in Skandinavien eine besondere Ausbildung erfuhr, die sich aber nicht bloss bei den Nord-Germanen, sondern auch bei schlesischen an die Deutschen grenzenden Polen und in Ungarn und Siebenbürgen nachweisen lässt.

K. Weinhold.

Zum Aberglauben auf Island.

Über den „tilberi“ oder Zuträger, welcher nach isländischem Volksglauben benutzt wird, um gleich unserem Drachen für seinen Herrn Milch und dergleichen zu stehlen, habe ich in meinen „Isländischen Volkssagen der Gegenwart“ (1860) S. 93–94, und hat mehr noch Jón Arnason in den „Íslenzkar Þjóðsögur og Aefintýri“, Bd. I (1862) S. 430–35, mancherlei beigebracht. Inzwischen hat aber die im Eyjafjörður neu erscheinende Zeitschrift „Stefnir“ in ihrer zweiten Nummer auf Grund eines alten Gerichtsbuches über einen Prozess berichtet, welcher im Jahre 1703 im Eyjafjörður über einen tilberi geführt wurde, und die Zeitschrift „Sunnanfari“ in Nr. 10 ihres zweiten Jahrganges (1893) einen weiteren Bericht über eine Klagesache beigelegt, welcher aus gleichem Anlass im Jahre 1804 ebenda anhängig gemacht wurde. Als Belege für das lange Fortleben dieses Aberglaubens verdienen solche Berichte beachtet zu werden.

München.

K. Maurer.

Volkstümliche Kirchendarstellungen.



Nebenstehende Zeichnung befindet sich, in Silber graviert, auf der Schnalle eines Frauengürtels, den ich auf einer Wanderung über das Dovrefield in Aune abzuzeichnen Gelegenheit hatte. Nach der Inschrift stammt der Gürtel, der zu einem noch vorhandenen Silberschmuck gehört, aus dem Jahre 1670. Schon damals entsann ich mich, öfters Kirchendarstellungen als ornamentale Verzierung gesehen zu haben. Später sah ich dann Stickereien von dem Hardangerfjord, von denen mir zunächst die auf Halstüchern mit roter Wolle eingestickten Kirchen auffielen (das Industrie-Museum in Christiania besitzt mehrere davon). Diesen Kirchenabbildungen kann ich noch folgende hinzufügen: Auf Brettern gemalt, kommen sie häufig an den in Oberbayern verbreiteten Maibäumen vor; ein bosnischer Teppich, der 1891 im Kunstgewerbeblatt abgebildet war, zeigt ein kirchenähnliches Bild; ferner auf der von Herrn Dr. U. Jahn S. 340 des ersten Jahrgangs unserer Zeitschrift abgebildeten Haubenschachtel aus Jamund, auf einem aus dem Weitzacker stammenden Teller in dem Berliner Museum für Volkstrachten und, wenn ich nicht irre, auch auf einem huzulischen Gerät der von Herrn A. Meyer Cohn im Verein für Volkskunde einmal ausgelegten Sammlung. Es scheint also, als ob die Kirche ein beliebtes

Motiv in der Volkskunst sei, von dem vielleicht eine gewisse schützende Kraft ausziehen sollte. Jedenfalls wird es interessant sein, weitere Nachweise von solchen Darstellungen zu erhalten.

Berlin.

R. Mielke.

Ein Sommer- und Winterspiel aus Schlesien.

Der Winter bleibt draussen stehen, der Sommer spricht:

Guten Abend ihr Herren, Frauen und Mann,
Schaud euch den Sommer und Winter recht an,
Über eine kleine Weile werde ich euch solche Freude vormachen,
Dass ihr müsst drüber lachen.
Äpfel und Birnen hab ich euch lassen wachsen,
Die hab ich euch gegeben zum Essen;
Wenn aber wird kommen der Winter, der grausame Mann,
Der hat einen ganz neuen Zottelpelz an.

Der Winter kommt herein und spricht:

Ei Sommer, was heisst du mich einen grausamen Mann?
Ich habe dir dein Lebtage noch nichts zu Leide gethan.
Zuhause hab ich noch viel Schafe und Rinder,
Und wenn ich dran wagen wollte meine schöne schwarze Kuh,
Sag wer soll Herr sein — ich oder du? —¹⁾
Ei, Sommer, wärest du mein Knecht,
Ich teilt es mit dir halb.

Sommer: Und wenn es kommt zur Frühlingszeit,
Pflanz ich mir in mein Gärtlein
Viel Blumen wunderschön²⁾.

Winter: Und wenn es kommt in Kaporal³⁾
Fang ich mir fette Fanken ein
In meine kupfernen Pfannen,
Und schlacht dazu ein fettes Kalb,
Ei, Sommer, das kannst du nicht.

Sommer: Wart, wart, ich werd dir einen Possen thun,
Und dir nichts mehr wachsen lassen⁴⁾.

Winter: Was scher ich mich um dein Zuwachsen,
Sitz ich des Winters auf der Bank,
Und spinne meinen langen Flachs,

1 Ei, Sommer, was hab ich dir Leids gethan, Dass du mich heisst einen grausamen Mann? Ich hab schon längst um die Thür verkehrt Und deine Spottred angehört. Nun setz ich dran meine beste Kuh. Zu wissen bin ich Herr oder du.

Deutsche Volkslieder aus Böhmen S. 50.

2) Ähnlich aber besser erhalten D. Volksl. a. Böhmen S. 50.

3 Und wenn es kommt um Weihnachtszeit, Da schlacht ich mir ein fettes Schwein Dazu ein fettes Kalb.

Deutsche Volksl. a. Böhmen S. 50.

4 Ei, Winter, poche nicht zu sehr, Ich werd dir eins beweisen Mit meinem Ernste schwer. Ich werde nichts mehr wachsen lau. Der Hunger wird dich greifen an. Das wird dich kränken mehr.

D. Volksl. a. Böhmen a. a. O.

Ich meinen Korn und Weizen ausdresch,
 Ei, Sommer, das kannst du nicht.

Sommer: Willst du noch reden und schwatzen viel,
 Ich dich wohl hinter den Strauch¹⁾ noch schmeiss [wirft ihn hin]
 Und dir den grauen Bart ausreiss-),
 Die Sonne soll dich verzehren²⁾.

Winter: Ach lieber Sommer, das thu nur nicht,
 Ich will gern leben nach deiner Pflicht.
 Bist du der Herr und ich der Knecht,
 So haben wir alle beide recht³⁾.
 Drum bitt ich dich um Verzeihung.

Sommer: Verzeihen will ichs dir zwar noch mal,
 Und keinen Groll dazu haben,
 Drum mußt du immer fertig sein,
 Und mit mir singen ein Liedelein,
 Dem lieben Gott zu ehren.

Beide singen:

Wie hoch ist der Himmel,
 Wie glänzend die Erd,
 Wie freun sich die Menschen,
 Wenns Sommer soll werden.
 Wie lieblich, wie herrlich, wie reizend, wie schön,
 Wenn alles in Feldern und Wäldern thut stehn⁴⁾.

Aus Hartlieb bei Breslau, aufgezeichnet von Gertrud Forell und Berthold Hönig.

Grimm, Mythol. ¹ S. 632 ff., 637 ff.

Uhland, Volksl. I S. 23 ff. (Fl. Bl. 1580).

H. Sachs, Ein Gespräch zwischen dem Sommer und dem Winter. [Keller 4, 255 ff.]

Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Redigiert von A. Hruschka und Wendelin Toischer, Nr. 70—72.

Fränkische Volkslieder — herausgegeben von Fr. W. Frhr. v. Dittfurth II. Nr. 378.

M. V. Süss, Salzburger Volkslieder S. 267—272.

1 s. Grimm, Myth. ¹ S. 638: Wir wollen hinter die Hecken Und wollen den Sommer wecken.

2) Grimm a. a. O.: Er kratzt dem Winter die Augen aus.

3) Nun, Winter, hast du's bei mir aus, Ich sag dir's kurz mit einem Wort: Scher dich zum Haus hinaus! Ich werd dich werfen hintern Strauch Und raufen dir den Bart heraus, Die Sonn soll dich verzehren. Deutsche Volksl. aus Böhmen S. 51.

4) Uhland, Volksl. I. S. 29: O lieber Sommer, ich gib dir's Recht, Du bist mein Herr und ich dein Knecht. Dittfurth, Fränk. Volk. II. S. 287: Du Winter jetzt hab ich das Recht, Bin ich der Herr und du mein Knecht. — Ähnlich Deutsche Volkslieder aus Böhmen S. 49. — Süss, Salzburger Volkslieder S. 272.

5) Die drei letzten Strophen stimmen im wesentlichen zu dem böhmischen Streitlied aus Gablonz a. a. O. S. 51, nur weicht das gemeinsame Schlusslied ab.

Die uralte heidnische Vorstellung eines Kampfes der beiden Riesen, des Sommers und des Winters, hat sich in Liedern und Spielen des Volkes noch erhalten. Immer unterliegt der Winter, denn er ist freudenlos und schaurig wie die Nacht; der liebe Sommer dagegen, ein freundlich seliger Mann, erfreut wie der Tag, und nur ihn zu begrüßen fühlt das Volk sich gedrängt. Nach und nach erhält auch der Winter seine Freuden, die er nun dem Sommer entgegenhält. In dem Volkslied, das Uhland nach einem Fl. Blatt von 1580 mittheilt, wird der Streit nur mit Worten ausgefochten, der Winter fühlt sich überwunden und gesteht von selbst mit etwas plötzlichem Übergang seine Schwäche. Auch in H. Sachs' Gespräch zwischen Sommer und Winter lebt die Personifikation noch fort, wie sie unsere Sprache selbst bietet: „der Winter steht vor der Thür“. In elegischer Stimmung sitzt der Dichter im Gartenhause und naiv malt er die plötzliche Wandlung in der Natur. Der Sommer, der schöne Jüngling, muss zur Thür hinaus, der alte Winter besteht auf seinem Rechte, das ihm von Gott ebenso geworden ist wie dem Sommer. Beide rühmen ihre Vorzüge und werfen sich die Nachteile vor. Die christlichen Gedanken drängen sich zum Schlusse vor: Gott wird gelobt, der alle Dinge so wohl geordnet hat und jeder Jahreszeit ihr Gutes giebt.

In unserem Lied begegnen wir altem und neuem. Zu jenem gehört der wirkliche Kampf der beiden Gewalten, zu dem letzteren der Streit über Vorzüge und Nachteile und schliesslich das Lob Gottes. Der Text ist verderbt. Weit besser sind die verwandten deutsch-böhmischen Streitheder vom Erzgebirge und aus Gablonz, namentlich letzteres stimmt wesentlich zu dem schlesischen und kann zu seiner Herstellung benutzt werden. Auch das frankische aus Dankelfeld (Dufurth II Nr. 378) ist besser erhalten, nicht minder das ausgeführte Winter- und Sommergespiel bei Süss, Salzburger Volkslieder. Dr. B. Hönig.

Der Sommersonntag in Heidelberg 1893.

Während die Zeitungen im vorigen Spätherbst von einem Amtsvorsteher im Siegener Land sein gewaltsames Einschreiten gegen alte Volksgebräuche meldeten, brachten sie in diesem März eine bessere Kunde aus Heidelberg. Dort in der Stadt hatte sich die alte Sommerversammlung durch herumziehende Kinder zwar erhalten, war aber zu einem Bettelumzug herabgekommen. Da war der Gemeinnützige Verein in Heidelberg auf den löblichen Gedanken gekommen, dem schönen deutschen Frühlingsbrauch wieder aufzuhelfen und ein frohliches Kindertfest daraus zu machen. Es ist trefflich gelungen und der Umzug der wohlgekleideten Knaben und Mädchen mit der behandelten und grünbekränzten Stäben, in der Mitte den laubumkleideten Sommer und den strohumschoberten Winter führend, ist allen eine wirkliche Augenweide gewesen. Die sehr entstellten Verse, die sie sangen, konnten wohl durch andere, die aus den sonst erhaltenen „Sommerhedern“ leicht zu ergänzen wären, sich ersetzen lassen. Ein Holzschnittbild hat diesen Sommerumzug hübsch festgehalten für die Erinnerung.

Volksreime auf Bettlerhochzeiten.

Der Volkshumor, der ohne Gift und Galle mit scharfer Beobachtung alle Erscheinungen des Lebens begleitet, hat die Heiraten armer Leute nicht übergangen.

In K. Simrocks Deutschem Kinderbuch finden wir unter Nr. 306 (2. Aufl.) folgenden wohl aus Schwaben stammenden Reim:

Widele Wedele. Hinterm Städele
 Hat der Bettelmann Hochzeit.
 Pfeift ihm Läusle, tanzt ein Mäusle,
 's Igele schlägt die Trommel.
 All die Tier, die Wedele haben,
 Solln zur Hochzeit kommen:
 Kruckenstiel und Ofengabele.
 Das sind meine Hochzeitknaben,
 Edelleut¹⁾ und Bettelleut
 Das sind meine Hochzeitleut.

Weiter führt ein Gespräch zwischen einer Mutter und ihrer Gevatterin, das Ed. Fiedler in seinen Volksliedern und Volksreimen in Anhalt-Dessau (Dessau 1847) S. 84 aus Gross-Alsleben mitteilte²⁾:

Gun Dag, Frä Gevätern. — Schön Dank. Frä Gevätern. — Wo wollt denn hin, Frä Gevätern? — Nā en Markt. Wat wollt ihr da holen? — Rosmarie. — Für wen denn? — Für meine Tochter. — Die Tochter will doch wol nieke freien? — Nu freilich. — Wen freiet sie denn? — Raten Se mal. Frä Gevätern! — Se freit doch wol kein Kaufmann? — Noch ein vilke bâßern. — Se freit doch wol kein Schuster? — Noch ein vilke bâßern. — Se freit doch wol kein Linneweber? — Wenn se's nich raten können, denn will ichs Euch sagen. Se freit ein Beskenbinder, der hingern Oben sein Geld verdienen kann. Jedesmal, wenn er ein Besken gebunden hat, hat er hundert Thaler in seinem Beutel. — Dat is zuvil. Krigt er denn keine Musik dafür? — Nuke freilich. — Was für eine? — Klotzmajor. — Wie geht denn die? — Haue nutt nutt nutt, Haue nutt nutt nutt, — Haue nutt, Haue nutt, Haue³⁾ nutt, nutt, nutt

Von der Besenbinderhochzeit erzählen nun andere Volksreime. Simrock im Deutschen Kinderbuch bringt einen (Nr. 309), ich weiss nicht woher?

Bürstenbinders Tochter und Besenbinders Sohn,
 Die haben sich versprochen, sie wolln einander hon.
 Die Mutter kam gelaufen und schrie im Laufen laut:
 Viktoria, Viktoria! meine Tochter ist 'ne Braut!
 Und wenn sie erst beisammen sind und haben dann kein Haus.
 So setzen sichs ins Körbel und gucken oben raus.

In Schlesien hörte ich den Reim:

Besenbinders Tochter und Bürstenbinders Sohn,
 Die wulden Hochzeit machen und hatten nischt derzûn

und mit einer Variante lautet er ebenda:

Besenbinders Tochter Und Kachelmachers Sohn.
 Wolden sich zinander Nī na nander thun.
 Die Mutter kam gesprungen Und schrie vor Frêda laut:
 Juchhe, juchhe, mei Mädcl, Mei Mädcl die is Braut.

1) ? Wedelleut.

2) Wiederholt von Ph. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland. Leipzig 1879. 1, 48.

Kumm tanz ber üm a Uven Dreimal rüm und nüm.
Ock stüßt mer kêne Kachel Kêne Kachel üm¹⁾.

Es giebt aber noch mehr Gestalten des lustigen Reims. Aus der Oberlausitz (Görlitz) theilte mir Pastor August Baumgart nach häuslicher Überlieferung folgende mit:

Kâserindels Tochter Und Quargspitzels Sûn,
Die wulden mitnander Huxt machen Und hatten nischt derzûn.
Als üm an Dreier Brâzeln Und üm an Brummer²⁾ Bier:
Se gingen mitnander ein Krâtschen³⁾ Und mit dar Fiedl a für.

Fast wörtlich stimmt überein der Reim aus Kaiserswalde bei Schluckenau in Böhmen⁴⁾:

Kâserandels Tochter Und Quorkspitzens Sûn,
Die wollten mit enander Huxt machen Und hotten nischt derzûn.
Dou kejšten se üm a Dreier Brâzeln Und üm n Dreier Bier,
Und lotschten druf an Krâtschen Ahinder und afür.

Nabe verwandt endlich ist der Reim aus Jauernig in Österreichisch-Schlesien⁵⁾:

Äppelpêpels Tochter On Flaumanâza Sûn,
Die wolda anander haia'n On hotta nischt derzû.
Em än Bima Präzel, Em än Bima Bir.
Ginga's ai a Krâtschen Mit der Gaije afir.
Er derft ich ni dos Maßr wâtza, 's watt ni fil zu fraßa sâtza:
Said gebâta on komt, Nâmd ich's Hâlzla on tonkt.

K. W.

Bücheranzeigen.

De ontwikkelinggang der Germaansche Mythologie. Redevoering uitgesproken te Groningen d. 20. Sept. 1892 door Dr. B. Symons. Groningen, J. B. Walters 1892. 28 S. 8°.

Bei Übergabe des Rektorats der Universität Groningen an seinen Nachfolger hat Herr Prof. Symons eine Rede über den Entwicklungsgang der Germanischen Mythologie gehalten, worin er in lebendiger Weise die Bewegung in dieser Wissenschaft schildert. Nachdem er die Frage: was ist Mythologie? aufgeworfen

1) Der gemittliche Schläsinger. Kalender für 1889. Herausgegeben von Max Heinzel. Schweidnitz. S. 65.

2) Vierpfennigstück.

3) Kretscham.

4) Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Prag 1891. S. 203 Nr. 183.

5) A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien. Troppau 1865. I. S. 115. Nr. 315.

und die ältesten Methoden der Mythendeutung, die allegorische oder symbolische, und die euhemeristische, skizziert, sowie als die Anfänge der wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie K. O. Müllers Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825) und die Deutsche Mythologie Jakob Grimms (1835) bezeichnet hat, würdigt er das bewundernswürdige Werk, das er zuletzt nannte, und bezeichnet die Gefahren, welche darin für eine übereifrige Nachfolge lagen. Hr. S. geht dann auf die durch Ad. Kuhn gegründete vergleichende Mythologie und auf die durch Wilh. Schwartz in die Mythendeutung eingeführte anthropologische Richtung über, und gelangt so zu den mythologischen Arbeiten von Mannhardt, welche die Bedeutung der Sitten und Gebräuche für die Mythologie als höher und sicherer erwiesen als die der Sagen und Märchen und litterarischen Darstellungen. Allein auch er geriet auf Abwege, so sehr seine „ethnologisch-historische Methode“ einen Fortschritt bedeutet.

Zum Schluss deutet Hr. S. nur kurz auf die Arbeiten von E. H. Meyer, Laistner, S. Bugge und Otto Gruppe, um die Bewegung in der germanischen Mythologie, welche im vollen Fluss ist, erraten zu lassen. Von der historischen Kritik hofft er, dass sie uns die Geheimnisse des ältesten Denkens und Dichtens unserer Vorfahren, welche in den Mythen liegen, entschleiern werde. K. W.

La Mythologie du Nord éclairée par des inscriptions latines en Germanie,
en Gaule et dans la Bretagne ancienne des premiers siècles de notre
ère. Études par Frédéric Sander. Stockholm P. A. Norstedt & Söner
(1892). 8. II. 186. gr. 8°.

Der Verfasser des vorliegenden Buches, der seit einem Jahrzehnt mit Schriften über nordische Götter- und Heldensage (Eddastudier. Stockh. 1882. Hvem var Sigurd Fafnersbane? 1883. Nordisk Mythologie. Gullveig eller Hjalmters och Ölvers saga i öfversättning. 1887. Guldhornen från Gallehus i Slesvig. 1888. Harbardssangen jämte Grundtexten till Völuspá. 1891) hervorgetreten ist, hat den guten Gedanken gehabt, die lateinischen Inschriften römischer Zeit aus den Nordprovinzen des Reichs, die germanische Götternamen enthalten oder zu enthalten scheinen, zu sammeln und zu erklären. So ist das Buch entstanden. Wir bedauern aber sehr bestimmt aussprechen zu müssen, dass dem guten Gedanken die Kraft der Ausführung durchaus nicht entsprach und dass dem Verfasser zur Lösung der schwierigen Aufgabe der Erläuterung der mythologischen Namen der Inschriften methodische Kritik und gründliche grammatische Kenntnisse des Germanischen und Keltischen durchaus fehlen. Auf die einschlägige Litteratur, oder wie man auch sagen darf, auf die Versuche anderer, die schwierigen rätselhaften Namen zu deuten, ist nur vereinzelt Rücksicht genommen. In einem Anhang über die Ossiangesänge will Herr S. ausführen, dass die Helden derselben die germanischen und keltischen Götter sind, die auf den am Hadrianwall in England gefundenen Steinen genannt werden; und in einem zweiten über das finnische Epos Kalevala legt er seine Ansicht vor, dasselbe enthalte den Wanenmythus. Vielleicht findet Hr. S. hier bei denen, welche die Wanengottheiten zu Finnen machen wollen, Beifall. K. W.

Plutarchs Romane questions. Translated a. d. 1603 by Philemon Holland - now again edited by Frank Byron Jevons - with dissertations on Italian cults, myths, taboos, man-worship, Aryan marriage, sympathetic Magic and the eating of beans. London. MDCCXCII. Published by David Nutt in the Strand. S. CXXVIII. 170. 8°.

Das vorliegende, trefflich ausgestattete Buch bildet den siebenten Band der Bibliothèque de Carabas, einer durch Herrn Andr. Lang hervorgerufenen und von Herrn Dav. Nutt gepflegten Unternehmung. Ältere Übersetzungen antiker Werke werden darin neu gedruckt und mit gelehrten Einleitungen ausgestattet, welche den volkswissenschaftlichen Gewinn aus den römischen und griechischen Werken (in der Bidpai-Übersetzung auch aus dem Indischen) ziehen. Diesmal ist Mr. Jevons, der Philologe der Universität von Durham, der moderne Gelehrte, welcher den alten Autor als Folkloristen, wie die Engländer sagen und die ihnen nachsprechen, untersucht. Die *Romanae quaestiones* Plutarchs sind das älteste Buch, das sich ein Thema aus der Volkskunde stellt; sie sind eine Darstellung der Sitten und Gebräuche Roms, welche Plutarch nach ihrem vom griechischen sich unterscheidenden italischen Charakter prüft und deren Gründe er von seinem philosophischen Standpunkt zu entdecken sich bemüht. Herr Jevons geht natürlich bei seiner Arbeit (der Introduction des vorliegenden Bandes) von einem anderen Gesichtspunkt aus und erweist den alten volkstümlichen Charakter jener Gebräuche, indem er auf vergleichendem Wege vorgeht. Die einzelnen Kapitel sind schon in dem Titel angegeben.

Graf, Arturo. Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Evo. Volume II. Torino, E. Loescher, 1893. S. 397. 8°.

Der erste Band dieser Sammlung bisher verstreuter Abhandlungen zur mittelalterlichen Litteratur- und Sagen Geschichte hat uns nicht vorgelegen; wir berichten daher nur über den zweiten, welcher enthält: die Legende von einem Pabst (Silvester II., Gerbert); die Dämonologie Dantes; ein Pilatusberg in Italien: War Boccaccio abergläubisch?; der heilige Julian im Decamerone und anderswo; über den Verzicht Pabst Cölestins V.; die Sage von einem Philosophen (Michael Scotus); K. Artur im Ätna; ein geographischer Mythos (mons calamitatis, der Magnetberg).

Es sind interessante Vorwürfe, die gelehrt und ernst behandelt werden, mit Anmerkungen und Anhängen, daher eine dankenswerte Gabe für die, welche Sagenstudien gründlicher treiben.

Un vieux rite médical. Par Henri Gaidoz. Paris, E. Rolland. 1892. S. 85. 8°.

In unserer Zeitschrift¹⁾ haben wir bereits an verschiedenen Stellen auf den weit verbreiteten abergläubischen Brauch aufmerksam gemacht, sich mittels Durchkriechens durch ein Baum- oder Steinloch von Krankheiten oder Gebrechen zu befreien. Herr H. Gaidoz in Paris, der Herausgeber der *Melusine*, hat nun in

1) I, 101. II, 50: 81. III, 106.

einem zu Ehren von Anatole de Barthélemy geschriebenen, hübsch ausgestatteten Büchlein, das nur in 150 Exemplaren gedruckt ward, jenen alten Heilritus nach seiner Verbreitung und mannigfachen Gestaltung monographisch behandelt.

Im 1. Kapitel stellt er die ihm bekannten Fälle zusammen, die sich auf das Durchkriechen zwischen zwei Baumwurzeln, durch ein Baumloch oder einen Baumspalt beziehen; im 2. Kapitel das Schlüpfen durch ein Erdloch und den skandinavischen Rechtsbrauch des gánga undir jardarmen, im 3. Kapitel die von Stein- und Felslöchern bekannten Beispiele; im 4. Kapitel geht er auf die an kirchliche Reliquienschreine und Altarsteine übertragenen verwandten Heilriten über, die in Frankreich besonders häufig, aber auch sonst, und selbst aus dem protestantischen Skandinavien nachweisbar sind. Im 5. Kapitel werden eine grössere Reihe im Grunde zustimmender Bräuche vorgeführt, und im 6. die Erklärungen besprochen.

Professor Gaidoz erklärt sich zunächst mit einem gewissen Vorbehalt gegen die Herleitung des Ritus aus einem Kultus der Naturkräfte, weil der zu Grunde liegende Gedanke zu philosophisch für die älteste Zeit sei. Auch die von Liebrecht zuerst aufgestellte Theorie, das Durchkriechen der Kranken durch den Spalt oder das Loch sei der symbolische Akt der Wiedergeburt zur Gesundheit, verwirft er, wie ich glaube, auf nicht genügende Gründe. Sehr bestimmt erklärt sich Herr G. gegen Nyrops Ansicht, dass der Ritus ursprünglich die Reinigung von Sünden, später von Krankheiten bedeute, und erklärt sich selbst für die schon von J. Grimm vertretene Auffassung des Akts als Übertragung (transplantation) der Krankheiten durch das mit Abstreifen (frottement) verbundene Durchkriechen.

Wer sich mit dem merkwürdigen, wahrscheinlich über unsern ganzen Planeten verbreiteten abergläubischen Heilgebrauch beschäftigt, wird das Büchlein unseres Kollegen Henri Gaidoz nicht entbehren können. K. Weinhold.

Cinderella. Three Hundred and Forty-five Variants of Cinderella, Catskin and Cap o' rushes, abstracted and tabulated, with a discussion of mediæval analogues and notes, by Marian Roalfe Cox. With an Introduction by Andrew Lang. London, published for the Folk-Lore Society by David Nutt. 1893. S. LXXX. 535. 8°.

Ein eigentümliches Buch, wie es wenige giebt, dessen Druck auch nur durch eine englische Gesellschaft gleich der Folk-lore Society for collecting and printing relics of popular antiquities etc. möglich war! Herr Andrew Lang äussert in der ihm aufgegebenen Einleitung auch unverhohlen seinen Schrecken, als er diese Skelettierung eines Märchens erblickte: es war ihm, als habe er einen Blick auf die Stelle gethan, wo der Riese Hop o' my Thumbs die Knochen seiner kleinen Opfer verwahrte. Drei zerlegte Gerippe reizender Kindermärchen hat die gelehrte und fleissige Miss Cox hier präpariert: es sind die untereinander sich berührenden von Cinderella (Aschenbrödel), Catskin (Allerleirauh) und Cap o' Rushes (die Gänsehirtin am Brunnen), welche Miss Cox in allen ihr erreichbaren Varianten durch alle Welt aufgesucht hat. Zuerst skelettirt sie jede Variante nach ihren Hauptzügen (part I Abstracts), dann erzählt sie die Geschichten ausführlicher (part II Tabulations) und giebt als part III die verwandten Märchen, in denen an die Stelle eines Mädchens ein Knabe gesetzt ist (herotales, wie sie dieselben betitelt) ebenfalls zuerst skizziert, dann in zusammenhängendem Bericht, Nachträge und Noten schliessen das Buch. In einer Vorrede äussert sich Miss Cox mehr abhandelnd über ihr Thema, unter Herbeiziehung der mittelalterlichen analogen

Geschichten. Den wesentlichsten Teil der Introduction von Mr. Andr. Lang bildet seine Auseinandersetzung mit M. Cosquin und Mr. Jacobs. Für die Forscher in der weitverbreiteten und vielfach verwickelten Märchenliteratur wird die Cinderella von Miss Cox immer eine interessante und förderliche Erscheinung sein.

K. W.

Ch. Thuriot, Traditions populaires de la Haute-Saône et du Jura. Paris. Émile Lechevalier. Librairie historique des Provinces, 1 vol. in-8 de 652 p. tiré à 200 ex.

Recueil de 387 pièces de divers genres: légendes merveilleuses et miraculeuses concernant les forêts, les rivières, les montagnes, les châteaux, les églises, les chapelles, les ruines de la contrée; croyances et pratiques superstitieuses; chansons et contes rustiques etc. Ce nouveau livre de M. Thuriot offre le même intérêt varié que celui qu'il a publié l'année dernière sous le titre de Traditions populaires du Doubs. Vgl. die Zeitschrift des Ver. für Volkskunde 1892, II, 212.

Ch. Marelle.

A. Bielenstein, Die Grenzen des lettischen Volksstammes und der lettischen Sprache in der Gegenwart und im 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur ethnologischen Geographie und Geschichte Russlands. St. Petersburg, Verlag der Kais. Akademie der Wissenschaften. 1892. S. XVI. 548. 4°. Dazu: Atlas der ethnologischen Geographie des heutigen und des prähistorischen Lettenlandes. ebd. 7 Blätter fol.

Der Verfasser des bekannten preisgekrönten Werkes „Die lettische Sprache (Berlin 1863)“, Pastor Dr. A. Bielenstein zu Doblen in Kurland hat die Frucht seiner durch Jahrzehnte gepflegten Studien über die vorgeschichtlichen, geographischen und ethnologischen Zustände des Lettenlandes jüngst abgeschlossen und durch die Kaiserl. Akademie in Petersburg die Freude erlebt, dieselben in einem stattlichen, mit einem Atlas versehenen Quartbande veröffentlichen zu können. Wir müssen uns hier auf einen Bericht über das wichtige Werk beschränken, eine kritische Behandlung denen überlassend, die mit lettischer Geschichte, Sprache und Volkskunde vertraut sind.

Der erste, kurze Teil giebt die Grenzen an zwischen den Letten einerseits und ihren Nachbarn andererseits, welche sind die Liven, die Littauer, die Weissrussen und die Esthen. Die Sprachgrenzen fallen nicht selten mit den Wasserscheiden zusammen.

Der zweite Teil beginnt mit vergleichender Besprechung der Völkertafeln der livländischen Reimchronik und des Kiewer Chronisten Nestor. Genannt werden darin Liven, Lettgallen, Semgallen, Selen, Kuren. Östlich von den Liven hausen die Lettgallen, die in ihrem äussersten Ende im heutigen Witebskischen erst im 14. Jahrhundert von den deutschen Ordensrittern erreicht wurden. Die Verhältnisse des 13. Jahrhunderts sind hier dunkel. Dagegen sind die der Semgallen, südlich der Düna, klar. Die Selen im kurischen Oberlande sind von geringer Bedeutung. Über die Kuren wie über die Semgallen geben die Teilungsurkunden des 13. Jahrhunderts zwischen dem Bischof von Riga und dem deutschen Orden helles Licht. Die Methode der Untersuchung ist, dass für jede einzelne Landschaft die Ortsnamen in Tabellenform, je nach den alten Quellen und nach den heutigen lettischen und

deutschen Namen zusammengestellt werden. Die Ergebnisse der geographischen Untersuchung sind durch 8 Karten auf 7 Blättern dargestellt.

Hierauf folgt die schwierige Behandlung der Nationalität der Semgallen, Kuren und Wenden.

Dr. Bielenstein stellt durch sprachliche Untersuchung der Orts- und Personen-namen das lettische Volkstum der Semgallen fest und beweist auch die Unhaltbarkeit der Vernichtung oder Vertreibung der Semgallen durch die Kriege des 13. Jahrhunderts. Er erweist durch Zeugnisse, die bis ins 16. Jahrhundert reichen, dass semgallisches Volk nicht bloss in dem Landstrich von Autz bis Bauske (Aagebiet), sondern auch westlich von der Windau in der Hasenpoth-Grobinschen Gegend, und sogar nördlich von der Düna zwischen Liven und Lettgallen in der Wendenschen Gegend gegessen hat. Das stimmt dazu, dass bis heute rein semgallischer, d. h. niederlettischer Dialekt von der Ostseeküste bei Libau in dem ganzen Südstrich des heutigen Kurland bis über Wenden und Wolmar hinaus herrscht.

Was nun die Kuren betrifft, die von manchen, so von Pastor Watson († 1826) für Letten gehalten wurden, so schliesst sich Dr. B. der schon von Wiedemann in der Einleitung zu dem Sjögrenschen Werk über die livische Sprache (Petersburg 1861) vertretenen Meinung an, dass die alten Kuren Finnen waren und beweist dies durch den finnischen Charakter der Personen-namen und der alten und Tausender von heutigen Ortsnamen.

Andererseits giebt aber Dr. B. alte Beweise für das lettische Element neben und zwischen dem finnischen bis hoch nach Nordkurland und bis zur Windaumündung aus Orts- und Personennamen nicht bloss in den Stammsilben derselben, sondern auch in den grammatischen Formen. So gelangt er zu dem neuen Ergebnis, dass die Kuren weder reine Letten, noch reine Finnen gewesen sind, sondern dass die Bevölkerung des Kurenlandes gemischt war: Letten und Finnen haben dort nebeneinander gelebt. Er macht sogar den Versuch, den Procentsatz zwischen Lettisch und Finnisch in den einzelnen politischen Kirchspielen festzustellen und findet, dass sich derselbe vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart gar nicht geändert habe. Die Finnen haben im Norden Kurlands und an dem Rigischen Meerbusen, sowie an der offenen Ostsee bis Libau und noch weiter südlich am dichtesten gegessen; im Innern des Landes, nach den Grenzen des alten Semgallens und an der Windau hinauf, nehmen sie mehr und mehr ab und auf der Wasserscheide zwischen Windau bei Nigranden und der Ostsee bei Niederbartau verlieren sich die finnischen Ortsnamen gänzlich. Es werden also südlich vom heutigen Kurland nach Littauen hinein finnische Gebiete und Ansiedelungen nicht mehr zu suchen sein.

An diesen wichtigsten Teil des Buches schliessen sich Exkurse (S. 334 bis 390), zuerst über die kurischen Wenden der Chronik Heinrichs, die als Letten erwiesen werden, die von der Windau (lett. Wenta), an der sie wohnten, den Namen empfangen hatten. Der zweite Exkurs behandelt die Frage, welches Volk, die indogermanischen Letten oder die ural-altaischen Finnen, älter am Rigischen Meerbusen sei. Im Anschluss an K. Schirren und Y. Koskinen, aber mit mehr Beweismitteln, tritt Dr. B. für die Priorität der Letten vor den finnischen Liven oder Kuren ein.

Dann wird untersucht, ob die Grenzen zwischen Letten und Littauern sich seit 700 Jahren verändert haben. Es werden nur kleine Verschiebungen zugelassen: an der Südgrenze Kurlands zu Gunsten der Letten, um Memel etwas zum Vorteil der Littauer.

Den Schluss machen Anhänge, der wichtigste eine philologische Untersuchung über die Dialekte der lettischen Sprache (S. 391—409), als welche bezeichnet werden das Hochlettische im Osten, das Niederlettische (der Schriftdialekt) in der Mitte des Landes (Wolmar, Wenden, Mitau, Bauske, Doblen, Autz, Amboten, Bartau), und der Strandidialekt (der Tahmische) um den Rigischen Meerbusen und in der Windauschen Gegend.

Die Karten des Atlas geben klare Übersichten über das im Werke ausgeführte zur ethnologischen Geographie des Lettenlandes. Nach Angabe Herrn Dr. B.s hat die meisten seine Tochter Martha gezeichnet, die letzte Karte einer seiner Söhne. Auch im Druck wurden sie schön ausgeführt.

Wir wünschen dem hochverdienten Verfasser dieses Werkes, dass er sich noch lange an der vollendeten Frucht seiner Lieblingsstudien freuen möge!

K. W.

Büttner, Fr. C. G., Suaheli-Schriftstücke, in arabischer Schrift, mit lateinischer Schrift umschrieben, übersetzt und erklärt. Mit 11 Facsimiletafeln. Stuttgart und Berlin, W. Spemann 1892 (auch u. d. T.: Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band X).

Die Aufpfropfung der Religion, Sitte, Denkweise von Kulturvölkern auf ganz oder fast ganz uncivilisierte Volksstämme ergiebt Bildungen, die das höchste Interesse des Freundes der Volkskunde erwecken. Freilich, wo das Ursprüngliche durch jene Berührungen völlig verwischt ist, wird dieses Interesse von einem Gefühle des Bedauerns begleitet sein. Denn aus der hybriden Bildung lässt sich zwar das Verlorene bei richtiger Methode und besonderer Begabung für diese Art der Forschung bis zu einem gewissen Grade rekonstruieren, es werden aber immer noch zahlreiche Rätsel bleiben, vieles wird als fraglich bezeichnet werden müssen. In jedem Falle ist diesen Zwitter-Halbkulturen dann eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, wenn für sie eine neue, besonders wichtige Epoche der Weiterbildung eintritt.

Das ist der Fall bei einem grossen Teile der Bantu-Stämme Mittelafrikas. Uns liegt es am nächsten, hier an diejenigen dieser Stämme zu denken, welche, in Zanzibar und dem Küstengebiete von Deutsch-Ostafrika wohnend, unter dem Namen Suaheli zusammengefasst werden und in Sprache, Glauben, Sitte von dem islamischen Arabertum gründlichst durchsetzt sind. Hier ist die deutsche, bezw. englische Herrschaft gesichert, und es ist eine Frage der Zeit, dass diese Herrschaft auf das Leben jener Stämme einen durchdringenden Einfluss übt und dem Gemisch von Ursprünglichem und Arabischem ein neues fremdes, kräftiges Element zuführt. Hier gilt es zu retten, was noch zu retten ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus sei hier das Verdienst des vorliegenden Buches hervorgehoben, welches noch nach anderen Richtungen hin als eine höchst willkommene Gabe begrüsst werden darf. Verf. hat mit scharfem Blick unter dem ihm zu Gebote stehenden Material das ausgesucht, was neben den Zielen, die ihm in erster Linie gesteckt waren, ein Hilfsmittel für die sprachliche Ausbildung zu schaffen, in dem hier angedeuteten Betracht wichtig ist. Er liess sich dabei leiten von der Rücksicht auf die „wunderlichen Vorstellungen, welche in Deutschland über die geistigen Kapazitäten, sowie über das intime Leben der „Neger“ herrschen,“ und welche „auch diejenigen, welche nicht Suaheli fachmännisch zu lernen gesonnen sind, ein wenig in die Denk- und Ausdrucksweise unserer Ostafrikaner hineingucken lassen“.

Die Stücke, die als volkscundlich interessant zu nennen wären, sind: Reise nach Reichen im südwestlichen Teile von Deutsch-Ostafrika; Begräbnisgebräuche in Zanzibar; drei Märchen: der Sultan, welcher Gottes Allmacht leugnete: die Todesfurcht als Heilmittel (einer an Dickleibigkeit leidenden Frau wird vom Arzte gesagt, sie müsse in sieben Tagen sterben: am achten Tage kommt sie, von der Todesfurcht abgemagert, scheltend zum Arzte, der ihr sagt, die Furcht sei eben das Mittel gewesen): die Spur des Löwen (ein Sultan sieht die schöne Frau seines Wezirs und schickt diesen sofort weit weg: als er bei seinem Besuche der Frau zudringlicher wird, setzt ihm diese ein reiches Mahl vor, dessen verschiedene Schüsseln jedoch alle denselben Geschmack haben: auf die erstaunte Frage des Sultans danach, sagt sie nur: „wer versteht, versteht“: er versteht, lässt aber einen lose sitzenden Ring zurück: diesen findet der rückkehrende Wezir und behandelt die Frau als untreu: deren Vater klagt beim König im Beisein des Gatten: er habe einen wohlgepflegten Garten gehabt, den habe der Wezir gemietet, aber vernachlässigt: der Wezir führt an, er habe nach einer Reise die Spur eines Löwen an der Gartenthür gefunden, da sei er nicht hineingegangen: der Sultan: „der Löwe ging hinein, ass aber die Früchte nicht“): drei Gedichte: Augenlid, Auge und Pupille; Lob einer schönen Frau; das Lied vom fremden Gast.

Zugleich sei hier hingewiesen auf den am 4. März d. J. vom Verf. gehaltenen Vortrag „Bilder aus dem Geistesleben der Suaheli, ihrer epischen und lyrischen Dichtung entnommen“, der in den Verh. der Berliner Ges. f. Erdkunde 1893 S. 147 ff. abgedruckt ist. Es ist bereits an anderer Seite (s. Voss. Ztg. Nr. 131, 18. 3. 93) darauf aufmerksam gemacht worden, dass die dort erwähnten zwei Tiermärchen, Affe und Haifisch, und Eselin und Löwe indischen Ursprungs sind und sich fast unverändert im Panchatantra (Buch 4) finden. Vielleicht geht auch einiges in den „Schriftstücken“ auf indische Quellen zurück.

Berlin.

Martin Hartmann.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 24. Februar 1893. Herr Geheimrat Prof. Dr. Bastian sprach über die Verbleiborte der abgeschiedenen Seelen in Volks- und Völkerkunde, über die Entwicklung der Vorstellungen vom Tod und von der Seele, über die Einwirkung von Traumbildern, die Unterscheidung zweier (oder mehrerer) Seelen, ihr (meist schädliches) Herumschweifen und Bannen desselben (an den Seelenfesten), sowie über die Vorstellungen vom Seelenaufenthalt (Abbilder der oberirdischen Welt oder Inseln der Seligen, endlich Walhalla und Sonnenhaus für gefallene Krieger) und von der Rückkehr der Toten, zuletzt über die Mittel, um dieselbe zu verhindern. In der sich anschliessenden Diskussion hob besonders der Vorsitzende, Geheimrat Weinhold, germanische Parallelen hervor.

Freitag, den 24. März. Professor Brückner sprach über den gegenwärtigen Stand der Mythologie: er begann mit der Creuzerschen Symbolik zu Anfang des Jahrhunderts und der Widerlegung, die sie erfuhr, besprach hierauf die Aufstellungen der vergleichenden (indo-europäischen) Mythologie und wies auf die

Lücken und Mängel dieses Systems hin, welche durch die moderne Folklore und durch die Ergebnisse der Anthropologie zu ergänzen sind, wie dies durch E. B. Tylor und Andrew Lang mit bestem Erfolg erstrebt worden ist. Hierauf sprach Fräulein E. Lemke über Ort und Treiben der Toten im ostpreussischen Volksglauben auf Grund eigener Aufzeichnungen: über Totenbräuche, über Vorstellungen von der Seele, über Geistersichtigkeit, Nachziehen der Seelen (Vampirismus), endlich Totenerscheinungen aller Art (in der Neujahrsnacht, als Irrlichter und ähnliches).

Freitag, den 28. April. Herr Prof. C. Arendt sprach über Vorstellungen der Chinesen über den Verbleib der abgeschiedenen Seelen; er hob die Schwierigkeiten der Sinologie hervor, die Religionsmischung in China, die Überlebsel alter Menschenopfer, den Heroenkult, welchem einige der populärsten Götter des modernen China ihren Ursprung verdanken, den Ahnenkult in Familie und Gemeinde, den Glauben an die Verpflichtungen des Toten, das Schwanken der Auffassung von einem eigentlichen Seelenaufhalte, endlich die Vielförmigkeit der Seelen, wie sie sich schon in der Namengebung kundgibt. — Direktor Wilhelm Schwartz teilte Belege modernsten Geisterglaubens und eigene Erfahrungen beim Sammeln von „Altertümern“ mit. — Geheimrat Weinhold berichtete über die gelungene Erneuerung des Frühlingsinzuges in Heidelberg zum Sommertag (D. Lütare) 1893.

A. Brückner.

Nachtrag zu S. 132 f.

Den mir von der Druckerei zugesandten Korrekturabzug des Schlusses meiner Arbeit „Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit“ habe ich durch eigenen Zufall nicht erhalten. Ich muss daher an dieser Stelle ein wenig nachbessern.

§ 6 soll vielmehr lauten: *Wenn jemand spricht: „Im Übermass und Überfluss!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jehuda sagt: „Im Übermass und Überfluss möge sein Haus nichts haben!“*

Letzteres soll die Strafe sein. In welchem Falle jener Wunsch üblich war, weiss ich nicht.

In der Erläuterung zu § 9 waren die Worte „Wein und Leben u. s. w. bis und für den Mund ihrer Schüler!“ kursiv zu drucken und ohne Absatz an das Vorhergehende anzuschliessen, da sie mit zu der Parallelstelle aus dem Talmud gehören.

Zu dem Namenstausche zwischen Mann und Frau (S. 142) vergleiche man R. Andree, Ethnogr. Parall. u. Vergl. S. 176: Änderung des Namens behufs Täuschung der Dämonen.

Mülhausen im Elsass.

Heinrich Lewy.

Druckverbesserungen zum 1. Heft sind

S. 69 Z. 4 v. u. mit lies nit.

„ 89 „ 24 v. o. Fevons lies Jevons.

Das Saterland.

Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde

von Theodor Siebs.

I. Einleitendes. II. Herkunft der Saterländer und älteste Nachrichten über das Gebiet. III. Recht und Verfassung: kurze geschichtliche Angaben. IV. Wohnung. V. Sitten und Gebräuche. VI. Tracht. VII. Aberglaube. VIII. Lebensweise und Erwerbsquellen. IX. Sprachliches. X. Poesie.

I. Einleitendes.

Die Saterländer, ein kleines Völkchen friesischer Abstammung, wohnen auf einem rings von Hochmoor umschlossenen schmalen Sandrücken an den Ufern der Leda oder Sater Ems (*djā ē*, d. h. der Fluss). Das Ländchen, welches als ein Teil des Amtes Friesoythe dem Herzogtume Oldenburg angehört, besteht aus vier Kirchspielen. Die nördlichste Gemeinde ist Strücklingen, dann folgt Ramsloh, der alte Mittelpunkt des Saterlandes, dann Scharrel und als die südlichste Gemeinde die im Jahre 1821 gegründete Siedlung Neuscharrel¹⁾.

Das Land ist heute ohne grosse Mühen zu erreichen²⁾, bis zum Beginn unseres Jahrhunderts aber war es schwer zugänglich. Die Moorwege, die hineinführten, waren schlecht, ja zu gewissen Zeiten gefährlich; die umständliche Bootfahrt auf dem schmalen, in vielen Windungen dahin-

1) Gemeinde Strücklingen (36,59 *qkm*, 2107 Einw.) mit den Bauerschaften Strücklingen, Bollingen, Utende, Bokelesch; Ramsloh (39,32 *qkm*, 802 Einw.) mit Bauerschaft Ramsloh und Hollen; Scharrel (59,03 *qkm*, 842 Einw.) mit den Ortschaften Scharrel, Fermesand, Sedelsberg; Neuscharrel (14,12 *qkm*, 464 Einw.). Näheres später bei Behandlung der Flurnamen. Vgl. Ortschaftsverzeichnis d. Grossherzogt. Oldenburg, herausg. vom statist. Bureau. Oldbg. 1891. [Die von dem Herrn Dr. Siebs auf Grund der Oldenburgischen Katasterkarten entworfene Karte des Saterlandes beizugeben, haben äussere Umstände verhindert. D. R.]

2) Von Augustfehn, einer Station der Bahnstrecke Oldenburg-Leer, führt eine Fahrstrasse über Barssel-Strücklingen-Ramsloh-Scharrel nach Friesoythe; von Ihrhove, einer Station der Bahulinie Leer-Neuschanz, führt eine Strasse über Collinghorst und Rhaderfehn nach Strücklingen; auch kann man von Zwischenahn auf der Landstrasse über Edeweicht und Friesoythe nach Scharrel gelangen. Grosse Kanäle (der Kanal Bollingen-Barssel, welcher mit dem wichtigen Hunte-Emskanal in Verbindung steht, der Friesoyther Kanal im Osten und ferner der sogenannte Westkanal) dienen dem Gütertransport, vor allem dem des Torfes. Darüber s. unten („Erwerbsquellen“).

strömenden Flusse, die dem Transithandel zwischen Niederwestfalen und Ostfriesland diene, ward nur von Saterländern besorgt: das Land brachte hervor, was seine Bewohner brauchten, kaum mehr noch weniger: so ward es von Fremden fast garnicht besucht. Auch verliessen die Saterländer ihre Heimat nicht, denn kleine Reisen bedingten schon grosse Anstrengungen. So stunden sie fast ganz ausser Berührung mit der übrigen Welt und haben lange Zeit hindurch ihre altüberlieferte Sprache, ihr Recht und ihre Gebräuche treuer bewahrt als die Nachbarstämme.

Kam je ein Fremder dorthin, so war er erstaunt über die eigenartige Sprache, Kleidung und Sitte und brachte sicherlich wundersame Märe heim. Die sonderbarsten Gerüchte kamen über das Land in Schwang, zumal da die Saterländer selber etwaigen wandernden „Folkloristen“ ihre Mühen mit erschreckenden Berichten reichlich lohten. Ein gewisser M. D. und der Pastor Hoche, der im Jahre 1798 das Gebiet durchstreift hat, sind noch glimpflich behandelt worden: anders die Niederländer Hettema und Posthumus, deren Erfindungen mit denen ihrer Gewährleute wetteifern. Ihr Buch ist von Nieberding gewürdigt worden, der auch in dankenswerter Weise historische Nachrichten über das Land gesammelt hat¹⁾. — Die Sprache ist erst vor fünfzig Jahren gründlich untersucht worden, obschon bereits Justus Möser und auch Strodtmann, der Verfasser des osnabrückischen Wörterbuches, auf ihre hohe Bedeutung hingewiesen hatten. Das grösste Verdienst um die saterländische Sprachforschung hat sich Johann Minssen erworben: er ist seinen Arbeiten²⁾ leider früh durch die Übersiedelung nach Frankreich entzogen worden. Seine reichen Stoffsammlungen, von denen ein Teil in der Übersetzung bei L. Strackerjan³⁾ abgedruckt ist, sind leider unwiederbringlich verloren; eine Anzahl Abschriften neuerer Urkunden und einige Volkslieder hat Professor Minssen mir gütigst überlassen — auch an dieser Stelle herzlichen Dank dafür! Ich habe es mir zur Aufgabe gemacht, reiches Material für die Erforschung der saterländischen Sprache und Sitte zu sammeln⁴⁾: ein fünfmaliger längerer Aufenthalt an Ort und Stelle ist mir dazu von grossem Nutzen

1) vgl. M. D. im Westfäl. Magazin (neues, fortgesetzt von Weddigen) 1799. 4. Quartal. — J. G. Hoche, Reise durch Osnabrück und Niedermünster in das Saterland, Ostfriesland und Groningen. Bremen 1800. — Hettema und Posthumus, onze Reis naar Sagelterland. Francker 1836. — Nieberding, Das Saterland. Strackerjan's Beitr. z. Gesch. d. Grossherzogs. Oldenbg. Bremen 1837. I, 244 ff., 378 ff., 436 ff.

2) Minssen, J., in Ehrentraut's fries. Archiv I (1849), II (1854).

3) Aberglaube und Sagen aus dem Herzogth. Oldenbg. 2 Bde. Oldbg. 1867.

4) Zu grossem Danke fühle ich mich verpflichtet Herrn Pastor Dumster in Scharrel für seine Aufzeichnungen, Herrn Lehrer Busch für seine Unterweisung, ferner Herrn Remmer Dumstorf, und manchen anderen Gewährleuten. — Herrn Dr. Kollmann gebührt reicher Dank für die auf meine Bitte gelegentlich der letzten Volkszählung gemachten sprachstatistischen Erhebungen, die in unserer Zeitschrift I. 377 ff. veröffentlicht sind.

gewesen. Die Ergebnisse, die mir für die deutsche Volkskunde wissenschaftlich scheinen, will ich hier mitteilen¹⁾.

II. Die Herkunft der Saterländer und die ältesten geschichtlichen Nachrichten über das Gebiet.

Wir sind völlig im Unklaren darüber, ob das Gebiet des heutigen Saterlandes zur alten Heimat der *Chauken*, der *Ampsivarii* oder der *Chasuarier* gehört hat. Zu Tacitus' Zeiten hatten Friesen (wahrscheinlich die *Frisii maiores*) das Küstenland zwischen Fli und Ems inne, Chauken (ob die *Chauci maiores* oder *minores*, ist ungewiss) das Gebiet zwischen dem Unterlaufe der Ems und Weser; Südgrenze dieser Völkerschaften war vielleicht der Hochmoorstrich²⁾, welcher sich etwa von der Kuimremündung über Groningen an den Ausfluss der Hunte zieht. Südlich davon wohnten an beiden Ufern der Ems die Brukterer, am rechten die *Brukeri maiores* etwa bis zur Hase, am linken die *minores* bis an die Lippe (Tac. Annal. I, 60). Zwischen den Bruktern und den Chauken mochten vor Neros Zeit die *Ampsivarii* wohnen, bis sie, von den Chauken verdrängt, in die Rheinlande zogen (Annal. XIII, 55); an den Ufern der Hase sassen vielleicht die *Chasuarii*, dem Gebiete des heutigen Saterlandes benachbart. In diesen Gegenden müssen einst Kämpfe mit den Römern stattgefunden haben. Im Jahre 12 v. Chr. fuhr Drusus mit einer Flotte aus der Rheinmündung die Nordseeküste hinauf und in die Ems ein; auf der Ems besiegte er die Bootflotte der Brukterer (Strabo VII pag. 290: „ἐν τῇ Αμυσίᾳ Ἀποῦσος Βροκτρέωνος καταναυμάχησας“). Diese Nachricht lehrt, dass die Brukterer im Emsgebiete sassen. Den Ort des Seetreffens freilich können wir nicht bestimmen, denn möglicherweise sind sie der römischen Flotte weit stromabwärts entgegengefahren; andererseits aber ist nicht ausgeschlossen, dass Drusus die Ems oder Leda aufwärts bis in das Land der Brukterer verfolgt hat. Dass eine solche Absicht ausführbar war, haben die Züge des Germanicus erwiesen: im Jahre 15 n. Chr. gelangte er mit der Flotte in das obere Emsgebiet, und im folgenden Jahre ist er wahrscheinlich gar die Hase aufwärts gefahren. Auf der Leda konnten die Schiffe sicherlich

1) Die saterländischen Texte sind in möglichst einfacher Schreibung gegeben. *ē* ist tonloses *e* (hochd. *gabē*); *e* ist kurzes offenes *æ* (wie in hochd. *henne*); die entsprechende Länge ist *ē*; *o* ist geschlossenes *e* (hochd. *See*); *ō* ist durch *o*, *u* gegeben; *a* ist langes offenes *a*; silbgebendes *l*, *m*, *n*, *r* sind durch (*ē*)*l*, (*ē*)*m*, (*o*)*n*, (*ē*)*r* dargestellt; *u* ist konsonantisches *u* wie engl. *ur*, *i* konson. *i*; *w* ist schwache labiodentale Spirans; *η* ist velares *u* (hochd. *danckē*); *y* ist Spirans wie im westfälischen *gut*; *ch* ist der sogenannte *ach*-Laut, so auch stets in *sch* (nicht *s* zu sprechen; *s* ist tonloser, *z* ist tönender *s*-Laut; sogen. echte Geminata (italien. *fat-to*) ist durch Apostroph bezeichnet, z. B. *set'ten* „setzen“; alle unbezeichneten Vokale sind offen (hochd. *fīndē*, *mēnēr*), alle mit *˘* versehenen geschlossen (hochd. *lībēn*, *hēnēn*); *˙* auf geschlossenem Vokal bezeichnet den stark gestossenen Accent, auf offenem Vokal den Wortaccent; *˘˘* bezeichnet den stark schleifenden Ton. — Wo nichts anderes gesagt ist, sind die Texte in der Mundart von Hollen gegeben.

2) Th. Siebs, Zur Gesch. d. engl.-friesischen Sprache. Halle 1889. S. 10.

Utende erreichen, denn soweit ist noch heute der Fluss schiffbar und reicht der Wechsel der Gezeiten. Bis zum 13. Jahrhundert, vor dem Einbruche des Dollart (1277) wird sich also die Flut noch weiter oberhalb geltend gemacht haben. Und dass thatsächlich Römer in der Gegend von Utende gewesen sind, scheint durch römische Münzen erwiesen zu sein, die dort im Moore gefunden und vor etwa 50 Jahren von dem Pastor Trenkamp an den General Wardenburg in Oldenburg gesandt worden sind¹⁾.

Jacob Grimm (Gesch. d. d. Sprache⁴ 470) hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Brukterer, weil sie sich wie die Friesen und Chauken in *maŕoz* und *maŕroez* schieden, dem friesisch-chaukischen Stamme, sagen wir: den Ingävonon, zuzurechnen seien. Andere und viel gewichtigere Gründe könnten uns veranlassen, diese Stammesangehörigkeit auch für andere Gebiete zu behaupten: z. B. lässt die Betrachtung der Ortsnamen eine Beziehung zum englisch-friesischen Stamme für das Gebiet vermuten, welches etwa durch die Linie Haselünne—Lingen—Rheine—Lemförde—Diepholz—Vechta—Cloppenburg—Löningen—Haselünne umschlossen wird und Teile der Gaue Agredingo, Hasago, Lerigo und Dersaburg ausmacht. So drängt sich auch leicht der Gedanke auf, die Saterländer könnten Reste eines seit alter Zeit dort wohnhaften Volkes von ingävonischem Stamme sein. Dagegen aber streitet ihre Sprache, welche eine lange Periode gemeinsamer Entwicklung mit der ostfriesischen durchgemacht haben muss. Sie steht der emfriesischen Sprache, wie sie uns aus den altfriesischen Rechtsquellen des Mittelalters und noch aus dem Hochzeitliede des Imel Agena von Upgant (17. Jahrhundert) bekannt ist, so nahe, dass eine jener analoge selbständige Ausbildung in einem abgelegenen Landstriche undenkbar wäre, und dass wir vielmehr Einwanderung aus Ostfriesland annehmen müssen. Darauf weisen auch der Name des Saterlandes, sagenhafte Überlieferungen, die Volkstracht und andere Momente der kulturgeschichtlichen Entwicklung hin.

Lange Jahrhunderte hindurch wird nichts von den Bewohnern jener Gegenden berichtet, geschweige denn von einem Saterlande. Das Gebiet

1 In Utende ist die Sage lebendig, dass dort Drusus mit seinen Schiffen auf das Land geraten sei. Sie weist natürlich auf gelehrte Einflüsse zurück, ist aber volkstümlich geworden und ward mir dort von einem alten Gewährsmanne, dem alles historische Wissen fremd ist, so erzählt:

„*de rōmische Drusus, de iz med 'n flot vrfadent op 'Āmde* (d. h. Emden) *tōn, un de iz he op Herdenjeburg* (zwischen Utende und Bokoelsh) *fest kēmē, un dō iz hē op Āmde tōngēn; de bēig, de leit an de ēr* (liegt am Flusse).

Ledebur (das Land und Volk der Brukterer, S. 180) nahm an, dass das von Ptolemäus (II, 14, 12) erwähnte *Σατορριάρδα* andere Hss. *Σατορριάρδα Σατορριάρδα* auf 29° 20' östl. L. und 54° 20' nördl. Br. „Sater Utende“ bedeute. Das ist natürlich nicht ernst zu nehmen; wenn aber jener Name einfach als Missverständnis einer Stelle des Tacitus gedeutet wird (sua *tutanda* Annal. IV, 73 vgl. Müller, Die Marken des Vaterlandes, Bonn 1837, so ist damit ebenso wenig gewonnen.

scheint um 900 dem pagus *Agredingo* oder *Agrotingo* angehört zu haben, in welchem 834 *Meppia* und 948 *Weres* (Vrees im Kirchspiel Werlte = 948 *Werlete*) erwähnt werden. Böttger¹⁾ setzt *Scharrel* als Schnittpunkt der Gaue *Agredingo*, *Emisja* und *Hasagowe* an; vielleicht lag der Untergau *Fenkiga*²⁾, der in Urk. 948 neben dem *Hesiga* genannt wird, in diesem Gebiete. Dahin gehören auch die Ortsnamen *Oidi* (1014), *Oita* und *Oite* (öfter), d. h. Altenoythe und Hof *Oita* (1238), sowie der Nebenfluss der Leda, die *Finola* d. h. Vebne (Bremer Stiftungsurk. b. Adam. Brem. MG. Ser. VII, 288). Ortsnamen des heutigen Saterlandes werden erst in viel späterer Zeit genannt, und zwar zuerst Utende als Besitz des Johanniterordens in einer Urkunde vom 13. Mai 1359 (Friedländer, Ostfrs. Urkb. Nr. 86), derzufolge der *kercheer to Uthende* bezeugt, dass *Bole to Boldinck* (Bollingen) dem Kloster Langen ein Stück Moor abtritt. In *Bokelesch* bei Utende soll einst eine Kommende der Tempelherren gewesen sein, die nach Aufhebung des Ordens im Jahre 1312 den Johannitern zugeteilt ward: dass es in deren Besitz ist, erweist zuerst eine Urkunde von 1319 (Richthofen, Untersuch. über fries. Rechtsgesch. II, 814. 1305). Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts ist die Kommende Bokelesch säkularisiert worden. Das sind vereinzelte Namen von Dörfern; das Saterland als solches tritt erst mit dem Jahre 1400 in die Geschichte ein. In einer Urk. vom 23. Mai 1400 geloben zu Emden alle Häuptlinge und Gemeinden von Ostfriesland den Abgeordneten der Hansestädte, dass sie fernerhin den Vitalienbrüdern keinen Vorschub mehr leisten und allen Kaufleuten Freiheit des Verkehrs und Befreiung vom Strandrecht gewähren wollen; das thun „ok alle Murmurland mid orem seghele, Lantsingerland mit orem seghele, Overlodingerland myd oren twen seghele, Sagharderland (so Friedländer Nr. 171; Sagherderland Nr. 1730) mit orem seghele und Astringerland mit orem seghele.“ Später (1417) erscheint das Saterland in einer, wenn auch lockeren Verbindung mit den friesischen Landschaften: „Item Segelterland is aec een deel fan disse saun zelanden ende iout tribuet ende schat den biscop fan Munster“ (Richthofen, Uss. II, 8 ff., Rechtsq. S. 112). Der Name, der nun häufiger wird, wechselt zwischen *dat land von Sagelterlande* (11. Juni 1401), *Sagelterlande* (7. April 1405, 21. Okt. 1497), *Seghelterlande* (10. Nov. 1424), *Zegeederland* (5. Mai 1457), *Saghelsland* (andere Ausfertigung derselben Urkunde); in späterer Zeit finden wir *Sagaterland*, *Sagerterland* (1617), im 18. Jahrhundert *Sagterland*, *Sagderland*, *Sagterlandt*, *Sachterland* und *Saijterland*, *Saegeterland*, *Saederland*, *Saeterland*, *Saterland*. Sehr wichtig ist natürlich die heute an Ort und Stelle geltende Form: sie lautet *Sêtlêrônd* (Hollen), der Saterländer heisst *Sêtlêr*, saterländisch *sêtlêrsch*.

1) Diöcesan- und Gaugrenzen Norddeutschlands II. Bd. Halle 1874. S. 7.

2) D. Meyer, Mitteilungen des histor. Vereins zu Osnabrück III, 272.

Die Erklärung dieses Namens ist für uns von höchster Bedeutung. Der Sprachkundige sieht sogleich, dass der älteren Form das *g* und *l* zuzusprechen sind, und dass in dem *e* nicht ein altes *o* (das würde heute *ö* lauten), sondern ein Kontraktionsprodukt zu sehen ist. Die ältere heimische Form muss *Sigeltërland* geheissen haben, und die ist ja auch urkundlich mehrfach bezeugt. Im Landesarchiv zu Ramsloh, das 1812 von den Franzosen versteigert ward, befand sich ein metallener Siegelstempel mit dem Bildnisse Karls des Grossen und der Umschrift „*S. Parochianorum in Sagelte*“, und das Ramsloher Kirchensiegel (Nieberding a. a. O. 448) zeigte einen sitzenden Heiligen mit der Umschrift „*St. Jacobus patronus in Sagelten*“. Weil nun Scharrel die Apostel Petrus und Paulus, Strücklingen den heiligen Georg, Ramsloh aber den Jakobus zum Schutzheiligen hatte, folgert Richtenhofen (Uss. II, 1303), *Sagelte* müsse der ältere Name für *Ramsloh* gewesen sein. Das ist aber ungerechtfertigt. Wir kennen den Namen Ramsloh aus fast ebenso früher Zeit als den des Saterlandes (*curetus in Rameslo* Urk. 9. Juni 1459); die Ramsloher Kirche ist älter als die der übrigen Dörfer (s. u.) und war gewiss einmal die einzige des Landes; und anstatt den durch gar keine Gründe zu stützenden Namenswechsel des Dorfes anzunehmen, ist es weit einfacher, das „*Sagelte*“ auf dem — gewiss nicht alten — Siegel als eine Abstraktion aus dem Volksnamen aufzufassen, welche die politische Zusammengehörigkeit der Dörfer bezeichnen sollte. Wie ist nun dieser Volksname etymologisch zu deuten und was lehrt er von der Herkunft des Volkes? Die üblichen Erklärungen¹⁾ sind unhaltbar. Man muss sich der Form *Saghetland* (1457) erinnern und an das nicht allzu fern am Hümmling gelegene *Sögel* anknüpfen, welches auch als *Sagel* erscheint. Wir finden in Urk. 1459 *Abel von Sagel*, 1394 *Ludike van Sagelen*; daneben in der gleichen Urk. *von Zogelen*, *to Sogelen* und *in Sagele* 1394, *Soeghel* 1457, *Zoghel* 1460, *Soqell* 1462, *Soegell* 1496; die älteste Form ist *Sagila* (Registrum Sarachonis), ferner *Sagele* im 13. Jahrh.²⁾ Sie ist entstanden aus mnd. *suge*, *zoge* (ags. *sugu*) „Sau“ und *lā* (mnd. *lōh*, *lō*, got. *lauhs*) „Wald“, bezeichnet also das Gehölz, in dem die Schweine weideten. Nur aus dieser *u*-Form lassen sich lautgesetzlich die niederdeutschen Namen *Sogel*, *Sagele* und späteres *Sögel* (vgl. mnd. *kogel*, *koggel*, *kagel*, *kögel* = ahd.

1) An Ableitung von afrs. *sith* Sumpf oder von *sitha* Soden ist, ganz abgesehen von sachlichen Gründen, der Lautverhältnisse halber nicht zu denken; ebenso wenig an eine Beziehung zur Saterkirche in Lastrup, wo nach unglaublichem Berichte die Saterländer eingepfarrt gewesen und wohin sie schon am Saterdag zum Gottesdienste gewandert wären. — So vergleiche ich auch nicht den Namen eines in Westfalen (Urk. 26. März 1248) genannten Hermannus de *Saterslo*. Vgl. Minssen, Frs. Arch. II, 139.

2) Der Name ist keinesfalls durch Metathese aus **Sigula* **Segle* zu erklären und mit den vielen Ortsnamen zu vergleichen, die *Segel*- *Sigel*- in ihrem ersten Teile zeigen (*Seegel*, *Sigelsdorf*, *Seegelsbühl* vgl. *segel sigel* „Geschwulst, Beule, d. h. woraus das Wasser abläuft“ Schmeller III, 209), denn auch sonst erscheint der Name *Sögeln*, z. B. zweimal im Norden von Bramsche.

kugela Mütze) erklären. *Sugile* war Hauptort einer comitia, welche man die Grafschaft der *Sögeler* oder (mit dem allgemein üblichen Einschub des unorganischen *t* zwischen *l* und der Endung *-re, -ere*) *Sögelter* nannte. Nom. *Sugil(e)re* bedeutet „der Sögeler“; in frs. Form würde (mit Umlaut, vgl. *knepel* Knüppel) der Gen. Plur. **Segil-t-ra* **Sigil-t-ra* lauten. Der Name dieser Sögelter Grafschaft ist urkundlich belegt. 1238 bestimmt Graf Otto von Tecklenburg die Morgengabe für seinen Sohn Heinrich und Jutta, die Tochter des Grafen Otto von Ravensberg: „*assignabimus filio nostro . . . Curiam Oyte Item comitiam Sygeltra . . .*“ In einer Urkunde vom 18. Juni 1252 werden der Hof *Oythe* und die Grafschaft *Sögel* von Walram von Montjoie, seiner Frau Jutta und deren Mutter Sophia, Witwe des Grafen Otto von Ravensburg, dem Bischof Otto II. und Stift Münster übertragen: „*propriatatem Oythe cum suis pertinentiis, cometiam Sigeltra et alia*“. — Wir haben durch diese Erörterungen erwiesen: 1) dass die Sögeler um 1250 *Segelter* bzw. *Sigelter* genannt wurden; 2) dass um 1400 die Vorfahren der heutigen Saterländer in engerer politischer Beziehung zu den friesischen Landschaften standen und ihr Land *Sөгёлтёрлөнд* nannten. Halten wir dazu die Thatsache, dass ihre Sprache mindestens bis um 1200 eine der emsfriesischen gleiche Entwicklung durchgemacht hat, so dürfen wir den Schluss ziehen, dass Ostfriesen zwischen 1200 und 1400 einen — vielleicht schwach bevölkerten — Teil des Sögelter Landes besiedelt und mit dem ihnen geläufigen Namen *Sөгёлтёрлөнд* bezeichnet haben. Sie scheinen sich hinsichtlich der Kulturverhältnisse den — vermutlich westfälischen — Bewohnern in mancher Beziehung angeschlossen, dieselben aber allmählich resorbiert zu haben.

Die Kunde von der Einwanderung ist in der Sage bewahrt. Hoche erzählt, die Saterländer sollten aus Burtange gekommen sein, und auch die mehrfachen Beziehungen zum Hümmeling, die von Strackerjan in den Sagen (II. 224) gemeldet werden, weisen auf die Herkunft aus Westfalen hin. Anders habe ich die Überlieferung erzählen hören:

„*Dō olde ljāde hebe kwēden, dēr wēren trē at Westfreslōnd hir kōmēn, nēmlich Karkhof, Blok un Awik, un dō scheln sik in Strakeljē, Romēlsē un Schedēl seft hebe, un fon dō trē schel gāns Sētlrlōnd āsprēdēl wēzē*“.

Hierin ist bewahrt, dass die Besiedlung durch Friesen geschehen sei; die Variation, dass es Westfriesen gewesen seien, konnte sich leicht, ja sie musste sich ergeben, sobald man im Gegensatze zum Plattdeutschen der jetzigen Ostfriesen das Westfriesische als eine dem Saterländischen nahe verwandte Sprache kennen lernte. Die drei genannten Familien gelten noch heute als die ältesten, aber sicherlich sind sie nicht friesisch, denn einmal sind sie die einzigen, welche in ganz unfriesischer Weise einen

1) „Die alten Leute haben gesagt, da wären drei aus Westfriesland gekommen, nämlich Karkhof, Block und Awik, und die sollen sich in Strückliugen, Ramsloh und Scharrel gesetzt haben, und von den dreien soll ganz Saterland entsprossen sein.“

Stammmamen führten (s. unten bei Behandlung der Eigennamen), und dann sind die Namensformen so unfriesisch und so plattdeutsch wie möglich (vor allem Karkhof vgl. stl. *secki* Kirche). Die ganze Sache ist aber leicht erklärlich. Die drei Familien sind westfälisch, sie galten mit Recht als die ältesten und waren vielleicht schon vor der friesischen Besiedlung dort ansässig. Mit dieser Tradition verband sich im Laufe der Zeit sagenhaft die Nachricht von der Einwanderung, und es ergaben sich, nachdem die Friesen das Übergewicht gewonnen, zwei Versionen. Entweder man kombinierte so: jene drei Familien sind die ältesten im Lande, die Saterländer stammen aus Friesland, ergo sind jene drei Familien die friesischen Ansiedler; oder man schloss: jene drei ältesten Familien stammen aus Westfalen, die Saterländer sind Ansiedler, ergo sind die Saterländer aus Westfalen eingewandert. Wir dürfen hierin ein interessantes und klares Beispiel der Sagenvariation sehen.

Schon frühe urkundliche Beweise haben wir dafür, dass Friesen im Saterlande wohnten. In Urk. von 1400 überträgt Graf Claus von Tecklenburg dem Bischof von Münster „*alle herlicheit, alle crye und eygene gude . . . in den Kerspelen van Oyte, van Cropendorpe, van Lastorpe, van Essene, van Loungghen, van Lynherden, van Molbergen, an den Waterstrome, an Sagelterlande, an den Scharlevresen . . .*“ Hier werden also die Friesen in Scharrel den anderen Saterländern gegenübergestellt: daraus schliesse ich, dass entweder Scharrel zur Zeit der friesischen Besiedlung noch unbewohnt war und deshalb nachher im Gegensatze zu den übrigen Dörfern eine rein friesische Bevölkerung zeigte, oder dass damals der Name Scharrel noch nicht als Ortsname empfunden, sondern, wie öfter in den benachbarten niederdeutschen Gegenden, als Appellativum gebraucht ward. Stl. *schedel* ist Diminutiv von *schēd* (Hollen) *schēd* (Scharrel) = afrs. *skerd* Neutr. „Scharte, Grenze“. Viel später haben die Saterländer die ndd. Form „Scharrel“ an die gefälschten Privilegien und Freiheiten geknüpft, die Karl der Grosse den Friesen verliehen haben sollte, und sich *Charlefrije Fresen* genannt. So schreiben sie in einer Deduktion ihrer Freiheit an das Domkapitel zu Münster, das ihnen eine neue Landfolge aufdringen wollte, um 1700: „*weswegen wir supplicanten Saijterländer mehrerer Fueg und Ursach haben, von söhleen jure sequela exempt zu sein, gestalt das wir oder vielmehr unsres Saijterlandts annoch zu der Grafschaft Tecklenburg gehörig gewesen, nach Abuleitung adiuncti andt dahbeij sub No 2 erfindtliches Extractus des uhralten Tecklenburgischen in der Archive dahselbst obhandenen Legerbuches jederzeit für Charle frije Fresen gehalten . . .*“ „*. . . dasz uhralttes archivium Tecklenburgicum dahrthuet, dasz wir für Charle freye Fresen von mehr den dreij hundert jahren gehalten . . .*“ Und dann folgen jene Extractus (Hettema a. a. O. S. 312 ff.), in denen es heisst: „*. . . alte Protocolla, Vorzeichnung und Register Saderlandt and dasijne Ohrter betreffend wiederum fleissig nachgeschlagen und befindet sich dases und nicht anders darin alsz also:*

die *Charles freije Freesen im Saderlandt am Grafenschatz 4^{1/2} Tonne Botter*“. Dieser Name erst scheint zur Aufnahme des Bildes Karls des Grossen in das Wappen geführt zu haben, und gerade darum ist die oben mitgeteilte Ansicht Richthofens, dass unter Sagelten die Scharreler nicht einbegriffen seien, höchst unwahrscheinlich. Der Verknüpfung mit dem Namen Scharrel wird es auch zu danken sein, dass die Gestalt Karls in der Sage bewahrt ist; gerade in Scharrel ist das der Fall. Dort erzählte mir „der alte Grip“:

„*In det Løjholtër mîr twischën den Âmzëgôn un Fångôn dër iz det schel, dîr schel noch ên stîn anstôndë, dîr schel det wopën noch ôpstôndë fon Korël der Grôsë. Nû guyt det schel fon d'rût det ôldë jôp etër bet tō dë rødë rîdë, un dan guyt êt fon dë rødë rîdë etër Seltër pâl,*“ d. h. die Grenze geht dem alten Tief nach bis zur roten Riede und von da bis zum Sater Meer.

Damit ist wohl die alte Grenze zwischen Emsigō und Fenkigō bezeichnet; für eine infolge der vielen späteren Grenzstreitigkeiten gemachte Erfindung möchte ich es nicht halten.

Dass Friesen ihr Heimatland verlassen und fremde Gegenden besiedelt haben, dafür giebt es viele Beweise — man denke an die Kolonisation Nordfrieslands, des Wurster und des Stedinger Landes. Anlass zur Auswanderung haben wohl meistens die grossen Fluten gegeben, die den Küstenbewohnern ihr Land raubten. Und so ist sehr wohl möglich, dass die, welche der Einbruch des Dollart im Jahre 1277 heimatlos gemacht hatte, die Ems aufwärts fahrend, sich neue Wohnsitze gesucht haben. Auffällig bleibt allerdings, dass sie gegen das fette Marschland unfruchtbare Sandstrecken eingetauscht haben sollten; aber ihnen war dort ein engerer Zusammenhang mit der alten Heimat ermöglicht. Auch kennen wir andere Fälle, wo Friesen auf der Geest im Binnenlande Niederlassungen gegründet haben und zwar auf westfälischem Boden¹⁾. Dass

1) Ich begnüge mich mit urkundlichen Angaben; andere Beweise gedenke ich später einmal mitzuteilen. Zeugnis für die Ansässigkeit von Friesen in den Mooregenden des Dümmer Sees ist eine von Otto von Braunschweig 1318 ausgestellte Urkunde: „*nos contulimus nobili viro domino Rodolfo de Depholte bona et praedia infrascripta ad pheodum nostrum spectantia videlicet comitiam Wischfrisonum et advocatiam duarum curtum sitaram in Drebbere . . . Item bona in Haldum in parochia Dilingen.*“ Mit den hier vereinzelt erscheinenden Wischfriesen können nicht etwa Friesen in ter Wisch an der Ruitenaas gemeint sein, denn diese können nicht zu Braunschweig gehört haben; auch spricht die Zusammenstellung mit Drebbere und Dilingen dagegen — In Westerwald wird Mitte des 12. Jahrhunderts *Vreschenlo* (Loo 1306, heute Vriescheloo) erwähnt. — In einer Urk. von 1238 wird in der Gegend von Meppen „*Frysenberg (et Frysiam et omnia hiis attinentia)*“ erwähnt. — 1226 heisst es in einem Teilungsvertrage zwischen den Brüdern Otto und Ludwig Grafen von Ravensberg: „*omnes illi Frysones, qui manserint in comitiis comitis Lodewici, illos habebit, reliquos omnes habebit comes Otto, qui venerint de sua Frisia ab alia parte.*“ Friesische Ansiedlungen in der Gegend von Beckum zwischen Liesborn und Lippe werden durch eine Urkunde 1276 wahrscheinlich gemacht: „*agri et silvae ab orientali via exteriori quae vulgo dicitur Vresenewech versus plagam occidentalem libere relinquuntur ecclesiae Lesbornensi et silvae ex ea parte praedictae viae quae dicitur Vresenewech versus plagam*“

gerade der grosse Einbruch des Dollart vom Jahre 1277 zur Besiedlung des Saterlandes Anlass gegeben habe, lässt sich deswegen nicht mit Sicherheit behaupten, weil schon für die Mitte des 13. Jahrhunderts eben im Emsgebiete friesische Siedlungen nachweisbar sind. Man darf nicht vergessen, dass auch zu Anfang des 13. Jahrhunderts, namentlich in den Jahren von 1218 bis 1221 furchtbare Sturmfluten das ostfriesische Küstenland verheert haben.

III. Recht und Verfassung; kurze geschichtliche Angaben.

Aus den oben mitgetheilten Urkunden ist zu entnehmen, dass die *comitia Sigeltra*, die um 1238 im Besitze des Grafen von Tecklenburg war, 1252 nebst der *curia Oythe* an das Bistum Münster verkauft ward; späterhin aber ward diese Übertragung für ungiltig erklärt, und jene Besitzungen blieben bei Tecklenburg. Ob und inwieweit auch das Gebiet des heutigen Saterlandes dieser Oberherrschaft untergeben war, ob und inwieweit die Tempelherren, denen Bokelesch gehörte, und nach 1312 die Johanniter eine Schirmherrschaft ausübten, ist nicht zu sagen; sicher ist nur, dass es kurz vor 1400 dem Grafen Nikolaus von Tecklenburg eigen war und dass dieser, nachdem er 1393 von den Bistümern und Städten Münster und Osnabrück besiegt worden, alle seine Besitzungen im Amte Cloppenburg und im Emslande 1400 an das Bistum Münster abtreten musste, darunter „an Sagelterlande und an den Scharlerresen“ (siehe oben S. 246). Und münsterisch blieb das Saterland bis zum Jahre 1803. Von seiner älteren Geschichte ist uns wenig bekannt. Vielleicht hat es unter den Fehden der Bischöfe von Münster mit den Ostfriesen und mit den Grafen von Oldenburg manches zu leiden gehabt. Ubbo Emmius (*Hist. Fris. decas III* S. 401) sagt: „*Nec morati Frisii, ne quid inultum relinquunt, in Sageltanos, qui ad Ledam palustri in solo habitabant, Frisici quidem generis, sed a plurimis jam annis episcopo Monasteriensi facta a suis secessione parentes hostiliter incurrunt atque omnem eorum agrum nemine prohibere auso urendo et populando quam maxime castum faciunt.*“ Urkundliches ist uns über diesen Einfall der Ostfriesen im Jahre 1493 nicht überliefert. Abgesehen davon, dass die Saterländer von Zeit zu Zeit Mannschaften zu den münsterischen Truppen stellen mussten, scheinen sie von den Fehden und Raubzügen, die im 15. und 16. Jahrhundert die Ämter des Münsterlandes hart betrafen, wenig gemerkt zu haben: durch ihre Lage waren sie geschützt. Schwer aber hatten sie im dreissigjährigen Kriege zu leiden, denn im Winter 1622, 23 zog Graf Mansfeld mit seinen Scharen raubend und plündernd auf den gefrorenen Moorwegen durch das

orientalem tam civibus Lippensibus quam ecclesiae Lesberniensi ad pascua communia relinquuntur.“

Saterland nach Ostfriesland. Bis auf den heutigen Tag lebt der gefürchtete Name der Mansfelder im Munde des Volkes. Im Jahre 1672 hatte das Land einen Raubzug der holländischen Besatzung von Burtange zu erdulden. Im siebenjährigen Kriege blieb es verschont, nur musste es zu den Kontributionen beitragen, die vom Münsterlande zu leisten waren. Volle vier Jahrhunderte hatte es die Schicksale des Bistums geteilt; als dieses im Jahre 1803 seiner Selbständigkeit verlustig ging, ward das Saterland mit anderen Gebieten im Reichsdeputationshauptschluss dem Herzogtume Oldenburg als Entschädigung für den aufzuhebenden Weserzoll zugeteilt. Mit Oldenburg ward es durch das Senatskonsult vom 13. Dezbr. 1810 dem französischen Kaiserreiche einverleibt, nach Befreiung Deutschlands von der Fremdherrschaft aber an Oldenburg zurückgegeben.

Wenn auch das Land von Kriegen, die das Nachbargebiet betrafen, manchmal verschont geblieben ist, so hat es doch immer viel Kampf und Streit gegeben. Namentlich die Scharreler lagen oft mit den Lorupern und mit den Bewohnern von Wrees und Werelte am Hümmling in Grenzfehden, die zu langen Verhandlungen mit der bischöflichen Regierung führten. Die waren überhaupt nichts Ungewohntes, vielmehr ist die ganze Geschichte des Ländchens eine Kette von Protestationen gegen die Massregeln der Oberherrschaft. Die Saterländer beriefen sich stets auf ihre Verfassung des freien Dorfes, die ihnen wohl damals, als die Friesen das Land besiedelten, nach dem Muster anderer Dörfer zugestanden war. Die Grafen von Tecklenburg scheinen eine Art Schirmherrschaft geübt zu haben, während die drei Dörfer als eine einzige Dorfmarkgenossenschaft ihre genossenschaftlichen Beamten beibehielten. So blieb es auch lange Zeit, nachdem das Land an einen geistlichen Grundherrn, den Bischof von Münster, abgetreten war. Dem Dorfregimente lag es ob, die Angelegenheiten der ungeteilten Mark — vor allem des Moores — mit den verschiedenen Nutzungsrechten zu verwalten und die Feld-, Gewerbs- und Ortspolizei auszuüben; ferner stand bei ihm die Rechtspflege und die Vertretung nach aussen. Dieses Dorfregiment ward von den vollberechtigten Dorfmarkgenossen gebildet, d. h. von den Inhabern eines eigenen Herdes. Sie kamen alljährlich am Fasnachts-Dienstag (s. Gebräuche V) auf dem Kirchhofe in Ramsloh zusammen und wählten dort, auf zwei Jahre zunächst, die zwölf Burgemeister (*burgmêstere*), für jedes Kirchspiel vier. Von denen mussten nach Jahresfrist sechs, durften jedoch alle abdanken. Sie wurden in der Regel „die Zwölfe“ genannt. Interessant ist, dass Hoche (a. a. O. S. 165) hierfür den Namen „Asen“ angiebt. Wir dürfen dabei keineswegs an ein Missverstehen des afrs. Wortes *attha* „Geschworener“ denken, sondern wir können an afrs. *asega* anknüpfen¹⁾. Sodann gab es

1) Herr Professor Heck in Halle hat die Güte gehabt, mich gesprächsweise auf diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen. Derselbe hat darum garnichts Befremdliches,

sechs *schutēmestēre*, welche das Amt der Feldhüter und zugleich das der Eichmeister (*ikēmestēre*) bekleideten. Sie waren untergeordnete Gemeindebeamte; ihren Namen verdankten sie der Obliegenheit, das Vieh zu „schütten“, d. h. pfänden (ags. *scyttan*, afrs. *sketta*, mnd. *schutten*). In einem jetzt auf dem grossherzoglichen Archive zu Oldenburg befindlichen Rechtsbuche, das am 24. Januar 1587 von den Eingessessenen des Saterlandes vereinbart und dort aufgezeichnet ist, sind „*Ordnung oder articulen für Schüttemeisters up das Saterland nach ehren uhralten gebrueck und gerechtigkeiten*“ niedergelegt. In diesem „Sagterlandes Gerecht“ wird den Schüttemeistern zur Pflicht gemacht, die Masse und Gewichte zu bewahren, darnach zu eichen und durch eine zeitweilige Revision (*wrogē*) dafür zu sorgen, dass im Lande weder von Auswärtigen noch von Einheimischen nach anderem Masse und Gewichte verkauft werde. Sie haben ferner auf die Einschätzung und auf die Abgaben zu achten; drei- oder viermal im Jahre Umgang zu halten, ob ein jeder mit der nötigen Bewaffnung versehen ist; zu sorgen, dass an Sonn- und Feiertagen während der Predigt kein Bier verzapft werde; die Bierpreise nach dem Preise von Gerste, Malz und Hopfen zu bestimmen (die Preise der übrigen Lebensmittel wurden nach Witten, d. h. Weisspfennigen auf Grund der jeweiligen zu Leer geltenden Preise festgestellt). Die Brüche (*brēkē*) für Zuwiderhandlungen bestand in der Lieferung von Bier, das die Leute im eigenen Hause zu brauen pflegten. Die Masse und Gewichte, nach denen die Schüttemeister eichten, wurden zusammen mit dem Archiv in der Ramsloher Kirche aufbewahrt. Sie befanden sich in der hölzernen *lōndkistē*, die mit drei Hängeschlössern versehen war; zu je einem derselben hatten die vier Burgemeister jedes Kirchspiels gemeinschaftlich einen Schlüssel, so dass die Kiste nur in Gegenwart von Vertretern aller Gemeinden geöffnet werden konnte. Die Masse und Gewichte (*do mētē un do wechtēn*), die nur auf kurze Zeit beim Umgang der Wroge entnommen werden durften, waren *schipēl* (Scheffel), *fjōdēp* (d. i. plattl. *fōrup*, wohl = *fjōdē hōp* „der vierte Haufen“ = $\frac{1}{4}$ Tonne), *krōs* (Kanne, eig. „Krause“), *meipēl* ($\frac{1}{2}$ Kanne),

weil das Wort *asega* durch Urkunden, die das Jeverland betreffen, bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts bezeugt ist. Prof. Heck hat mir in gütigster Weise Einsicht in bisher noch ungedruckte Urkunden gestattet, die er dem grossherzogl. Archiv zu Oldenburg entliehen hatte — ich spreche ihm hierfür sowie für viele wertvolle Bemerkungen zu diesem Kapitel meinen herzlichsten Dank aus. Es finden sich folgende höchst lehrreiche Stellen:

29. Aug. 1348 Hayo Harles und Lubbe Onneken verpflichten sich zum Schutze der alten Freiheiten und Rechte. Sie wollen richten „*na lude des lant rechtes unde azege haken*.“ In demselben Jahre: „*antworten na asigheboke unde lantrechte*“. Vgl. Schiller-Lübben, Mnd. Wb. I, 133.

13. Aug. 1439 „*so scholen se nemen to hulpe de aseghe van beyden lande*“. Vgl. *asige*, *aspe*, *asing*-, *ase*- mnd. Wb. I, 133.

24. Juni 1440 erscheint der *asega* wie im Saterlande als „*aze*“. Es heisst „*antworten na lude des azebokes unde lantrechtes*.“ Vgl. die Formen Richthofen, Wb. S. 608 ff.

holtën triächter (hölzerner Trichter), *elnè* (Elle), *enstër* (vgl. afrs. *ensè* Unze; eine Unzenwage mit verstellbarem Gewicht an dem einen Wagebalken = adl. *unster*). Ferner enthielt die Landkiste das (S. 244) erwähnte metallene Siegel, einen Eichstempel (*ikirzèn*) und das gesamte Archiv, bestehend aus Briefen und gerichtlichen Akten, aus den Rechten der Schüttemeister und dem obengenannten Sagelter Landrecht. Das Vorhandensein aller dieser Stücke ist noch durch eine Revisionsurkunde vom 20. August 1812 bezeugt. Am 23. Dezembcr desselben Jahres aber wurden die Masse und Gewichte — während der französischen Okkupation — durch den damaligen Maire Heidhaus auf Befehl des Unterpräfekten Eisendecker im Bezirk Quakenbrück versteigert und von Saterländern für 28 frs. 28 cents. angekauft. Das Siegel ging verloren. Das Schüttemeistersbuch und das Landrecht wurden in der Mairie von Ramsloh niedergelegt; ersteres kam später gelegentlich eines Prozesses nach Oldenburg, letzteres kam ebendahin auf das Landesarchiv, doch ward eine Kopie in Ramsloh bewahrt. Es ist das wichtigste Aktenstück des Saterlandes. Wir lernen daraus, dass um 1587 die Jurisdiktion noch in den Händen der Burgemeister war. Die Grundlagen der Rechtspflege, die den Zwölfen oblag, sind in 18 Artikeln ausgesprochen, deren Hauptinhalt folgender ist: 1. *Die Parteien müssen zwei im Lande pfahlfeste Bürgen stellen und sich zur Tragung der Kosten verpflichten für den Fall, dass sie den Prozess verlieren*; 2. *Acht Tage vor dem Termin müssen die Zwölfe von der Kanzel herab benachrichtigt werden, der Beklagte jedoch durch den Kläger*; 3. *Der Kläger muss die Klage schriftlich einbringen, und dem Kläger geht, damit er seine Verteidigung verfassen kann, eine Abschrift zu*; 4. *Die Urteilsfindung geschieht am Sonntage; den Erbgesessenen des Landes wird das Erkenntnis vorgelegt; es wird von ihnen eventuell unterschrieben (Gebühr 1 ortrik)*; 5. *Die Parteien verpflichten sich, bei der Verhandlung weder mit Worten noch thätlich sich aneinander zu vergreifen, bei Brüche von 5 Goldgulden bezw. Pfändung*; 6. *Die Richter sind unverletzlich, bei Strafe von 10 Goldgulden*; 7. *Die Zwölfe sind mächtig des dritten Teiles der Landesgerechtigkeit*; 8., 9. *Ausbleiben eines Richters oder einer Partei bei der Verhandlung ist strafbar (echte Nöte ausser Krankheit werden nicht angeführt); statt eines fehlenden Richters kann aus dem betreffenden Kirchspiele ein Ersatzmann gewählt werden*; 10. *Die Zwölfe müssen das Urteil bis zur Veröffentlichung geheim halten, bei Strafe der Abdankung und zwei Tonnen Bieres*; 11. *Zur Veröffentlichung des Urteils muss jeder Hauswirt erscheinen, bei Strafe einer Tonne Bieres — die Hälfte gehört in solchen Fällen den Zwölfen, die Hälfte dem Lande — bezw. bei Pfändung*; wir haben hierin, wie mir Herr Professor Heck gütigst mitteilte, wohl eine Spur der allgemeinen Dingpflicht zu sehen; 12.—18. *behandelt die allgemeinen Pflichten der Richter und die Gerichtsgebühren.*

Aus Recht und Verfassung lassen sich nur wenige sichere Schlüsse auf die Abstammung der Saterländer ziehen. Wo wir Übereinstimmung

mit ostfriesischen Einrichtungen finden, ist direkte Entlehnung nicht immer mit Gewissheit anzunehmen, weil Ostfriesland manche Institutionen mit Westfalen und anderen sächsischen Gebieten gemein gehabt hat. Das saterländische Landmass älterer Zeit scheint westfälisch zu sein: 1 Scheffelsaat (*schepels'ed*) zu 4 Viertel, das *fürdël* zu 4 Ringen (*riy* ist hier „Bezirk“, d. h. dessen Ertrag; es ist auch das Stück Moores, auf dem ein „Ring Torf“ gestochen werden kann, vgl. unten Kap. VIII). Die Münze ist der ostfriesischen gleich: 1 ostfrs. Gulden ($\frac{2}{3}$ fl. holländ.) = 10 Schäpe = 20 Stüber = 200 Witte (Weisspfennige); 1 Ortrik (Örtje) = $\frac{1}{4}$ Stüber; 1 ostfrs. Daler = $1\frac{1}{2}$ ostfrs. Gulden; 1 Reichsort = $\frac{1}{4}$ Reichsthaler = 30 Stüber; 1 Schap = $11\frac{1}{9}$ Pfg. unserer heutigen Reichswährung; seit 1651 galt ein Thaler = 27 Schape = 3 Mk. Im Saterlande sowie in Friesoythe war infolge des Handelsverkehrs die Leerer Münze in Gebrauch, während in Münster und Osnabrück nach Reichthalern, Schillingen und Groschen, in Oldenburg nach Reichthalern, Schillingen, Stübern, Groten, Ortjes und Schwarzen gerechnet ward. Ebenso sind auch die Masse und Gewichte, welche für den saterländischen Handel in Frage kommen, aus Ostfriesland entlehnt; es heisst im Schüttemeistersbuch *„item alles nach Lehrer mathe und gewechte wie allhier im Saterlandt gebrücklich isz“* u. s. w. Auch sind die erwähnten Bezeichnungen *enstër* und *fördip* durchaus friesische Formen. Rein friesisch auch wäre der Name „Asen“, den wir oben erklärt haben; die Benennung „*burgmestère*“ für die Gemeindevorsteher aber scheint aus dem westfälischen Gebiete zu stammen; hier findet sie sich oft, während das frs. *burgamastere* allerdings in Westfriesland vorkommt, im Ostfrs. in älterer Zeit jedoch nicht bekannt ist (statt dessen erscheint z. B. *boräldirmon* Ältermann). Während aber in Ostfriesland das Amt unter den Herdbesitzern jährlich der Ordnung nach wechselte¹⁾, wurden im Saterlande die Bürgermeister gewählt, wie es in Westfalen Sitte war. Durchaus unfriesisch ist auch die Sprachform „*schütimesterè*“ (vgl. afrs. *sketta*, *skettere*), ist aber in westfälischen und überhaupt in niederdeutschen Gegenden für den Begriff „Feldhüter“ bezeugt; auch in Ostfriesland findet sich freilich das Amt der „Schüttmeister“, doch hat es hier eine veränderte Bedeutung²⁾. Ausserdem gab es noch die *börrjuchter* (Bauernrichter oder

1) Ursprünglich ward der *asega* in Ostfriesland gewählt, vgl. Küre 3 Rechtsqu. S. 4 [Heck].

2) Es sind hier die Aufseher über die „Absperrung“ der Wasserwerke (Schottwerke). In den „Ostfrs. Mannigfaltigkeiten“ II, 151 heisst es „Schüttmeister, in den Städten auch Schütten Richter, Schütten Hofflinge: schon vor dem Jahre 1567 waren diese in Emden bekannt, diese mussten die Aufsicht über den Schiessgraben führen, die Bürger im Schiessen üben, Grenzstreitigkeiten entscheiden, die Strassen rein halten, für Abwässerung sorgen, die Baupolizei führen, Immobilien-Verkäufe beaufsichtigen, über den Torf- und Brennholz-Verkauf Aufsicht führen, den Syl in Emden im Stande halten und für Reinlichkeit der Stadtbrunnen sorgen.“ Hier also sind die Funktionen der Grenzwächter und Feldhüter mit der des Wasserschütters vereinigt, und später scheint in Anknüpfung an ostfrs.-plattd.

Ortsrichter), denen aber keinesfalls, wie der Name es vermuten lässt, eine juristische Funktion oblag. Das Amt wechselte jährlich unter den Hausbesitzern, von denen je vier im Dorfe darauf zu achten hatten, dass das *bürriucht* befolgt wurde, d. h. dass die Bauern ordnungsmässig zur Gemeindearbeit an Wegen u. s. w. herangezogen würden (man nennt das „*wi mōtē in dē mōtē*“ wir müssen an die Gemeindearbeit). Die Form *bürriuchtēr* ist gut friesisch; weil uns aber jener Name im eigentlichen Ostfriesland nicht bezeugt¹⁾ ist, kann er möglicherweise eine Nachbildung der in Westfalen üblichen Bezeichnung „*burrychtēr*“ sein (G. L. v. Maurer, Gesch. der Dorfverfassung II, 25. 27. 62, speciell für das Stift Münster, vergl. D. Weistümer III, 27. 28). — Endlich das „*Sigillum parochianorum in Sagelten*“ (s. oben S. 244) wird von den Kirchspielseingesessenen geführt, weist also nicht etwa auf die Einrichtung der „*Kerkrade*“ hin, die je einer für das Quartier eines Kirchspiels als Verwaltungsmänner gewählt wurden und ein Kirchensiegel führten. — Fassen wir diese Erörterungen kurz zusammen, so ergibt sich, dass Recht und Verfassung weder als friesischen noch als sächsischen²⁾ Ursprunges zu erweisen sind, vielmehr stützen sie in allen Punkten die oben erörterte Ansicht von der Mischung friesischer und sächsischer Einflüsse.

Es war also die Verfassung des Saterlandes die des freien Dorfes; aber über seiner Regierung stand eine Oberherrschaft: in früherer Zeit die Grafen von Tecklenburg, späterhin die Bischöfe von Münster. Die

schütter = Schütze das Amt des Schützenmeisters hinzugekommen zu sein; vgl. Minssen, Frs. Arch II, 191 der noch die jetzt verschwundene Form *schettrē* (*sgëtterē*) verzeichnet. Darnach Bremer, Paul-Braunes Beitr. XVII, 336.

1) Nur in Langewold, Vredewold, Humsterland (Ommelande), also nicht in Friesland östlich der Hunse. Schwerlich wird man das Gegenteil aus einer Stelle der „Ostfrs. Mannigfaltigkeiten“ (II, 251) folgern können, wo es sehr ungenau heisst: „jede Gemeinde wählte jährlich ihre Vorsteher, die vorzüglich die Polizei- und Militärsachen verwalten mussten: sie hiessen Bauerrichter, Kedden, auch Schüttemeister. — Das afrs. *ked(d)* plur. *keddar* kann keinesfalls, wie Richthofen im Wörterb. (vgl. auch Bremer, Paul Braunes Beitr. 17, 321) behauptete, mit *ketha* „verkünden“ zusammengestellt werden: es bedeutet meines Erachtens „Sprecher“ und weist auf einen germ. Stamm **kudja-* zurück, welcher die Tiefstufe der in afrs. *kwetha* ags. *oweðan* enthaltenen Wurzel repräsentiert. Hiermit ist wohl auch der in ags. Urkk. überlieferte Eigenname *cydda* (germ. **kudjan-*) zu vergleichen.

2) In den „Mitteilungen des histor. Vereins zu Osnabrück“ VI, 197 heisst es: „Die Saterländer sind nach Sprache, Bauart, Lebensweise und Rechtsinstituten den Friesen nicht zuzuzählen. In letzterer Hinsicht ist ein Bericht Suurs (Kloster) beweisend: Im Jahre 1463 gab Hermann ter Molen, geschworener Richter zu Oite, den Richterstab in der Hand haltend, mit seinen Kürgenossen den Ausspruch, dass einer der ältesten Brüder des ostfrs. Klosters Laugen das von demselben in Anspruch genommene Moor begehen und schwören solle, wie weit das Eigentum des Klosters gehe. Kürgenossen sind keine friesischen, sondern eine echt westfälische Einrichtung, und daraus folgt, dass das Gerichtswesen im Saterlande sächsisch war.“ Der Beweis mag an sich gelten, leider aber nur bis auf den Punkt, dass Oyte nicht zum Saterlande gehört und dadurch die ganze Erörterung überflüssig wird.

Grafen scheinen sich um das Schicksal des Ländchens wenig gekümmert zu haben, wofern ihnen nur die Abgaben (stl. *schet*, nndl. *schatt*) richtig eingeliefert wurden. In einer Cloppenburgischen „Amtsrenteyrechnung“ vom Jahre 1585/86 steht: *„Item die semplichen Einwohner des Sagaterlandes geben Jarlichs an Buttern, welche ein Grauenschatz genannt wirt, damit sie Dienst und aller Pacht gefreiet, und dieselbige zu Phrysoytha auf die Wage zu lieffern schuldig seyn, nemlich 4½ Vass“* (= 1350 Pfund). Jener Butterschoss, der schon in einer Amtsrenteirechnung von 1472 kurz erwähnt wird, und ebenso ein in späterer Zeit (ohne Jahreszahl) genannter Tribut von 95 *℔* (d. h. Thaler) pro Monat reichen also in das 15. Jahrhundert zurück; ja der Name „Grauenschatz“ kann als Beweis gelten, dass er schon der Tecklenburgischen Herrschaft entrichtet ward. Hettema und Posthumus (S. 238) nennen ihn *grēwerschet*, also „Gräberschatz“. Das stl. *grēwē* war durch das deutsche „gräf“ verdrängt worden und ward, zumal unter der bischöflichen Oberherrschaft, nicht mehr verstanden; man dachte wohl an eine Abgabe für Torfgräberei (*grēwē* der Torfgräber), und die volksetymologische Umgestaltung des Wortes hat sich bis heute erhalten. Mir ward auf meine Frage darnach die Antwort: *„grēwērschet iz nū nīt mō“* („G. giebt es nun nicht mehr“). — Im Traktat von den Seelanden (1417) heisst es: *„Segelterland iout tribuet ende schat den biscop fan Munster“*. Vom Bischof ward zur Erhebung dieser Abgaben ein Vogt eingesetzt, der vom Saterlande unterhalten werden musste: ein solcher wird 1585 zuerst genannt. Späterhin ward ihm die Oberaufsicht über das Land, die Erhebung der Abgaben aber einem Receptor übertragen. Bis heute hat sich das Amt des Vogts erhalten, doch umfasst es jetzt nur die Verwaltung der säkularisierten Kommendegüter. — Die münsterische Regierung war bemüht, das Land nach Kräften auszubeuten und die Privilegien hinwegzuräumen. Ausser dem regelmässigen Schoss wurden ausserordentliche Gelder erhoben, mit denen die Saterländer zu Kriegskontributionen herangezogen wurden; die wichtigsten ihrer alten Vorrechte aber wurden genommen durch den Zwang der Landfolge und durch die Aufhebung des eigenen Gerichtswesens. Als freie Untertanen hatten sie früher nur im Falle dringender Gefahr Beihilfe zur Landesverteidigung leisten müssen; kurz nach dem dreissigjährigen Kriege aber setzte der Bischof Christoph Bernhard eine geordnete Landesverteidigung durch: in jeder Gemeinde musste ein Anführer erhalten werden, der die wehrfähigen Männer in den Waffen zu üben hatte; Gewehr und Säbel musste sich ein jeder selbst beschaffen, und ein Tambour ward aus der Gemeindekasse besoldet. Solche Neuerungen fanden wenig Anklang. In Petitionen, Denkschriften und Prozessen sträubte man sich gegen diese Lasten und beanspruchte Stadtrechte, gleiches Recht mit dem benachbarten Friesoythe. Bisweilen werden die ältesten Einwohner des Landes als Zeugen für die alten Privilegien vernommen. Solchen Prozessen ist wohl

die Erfindung von Traditionen wie „Charles freie Friesen“ (s. o. S. 246) zu danken, und vielleicht ist auch die Aufstellung des gesamten Saterlandes Gerechtes von 1587 nur zur Opposition gegen die von Münster befohlene Änderung des Gerichtswesens geschehen. Ursprünglich war das Saterland einem Gaugerichte untergeordnet, wahrscheinlich dem Gogericht auf dem Hümmling, welches schon 1335 erwähnt wird: *„Wi Otto von Dothe hebbet vorecoft unde vorecopet usse ghogherichte uppen Homelyngen mit al den rechte de dat us usse rader heft gheerft deme Edelen manne greue Nycolausse van Tekeneborgh.“* Dieses Gogericht scheint auch für die Dorfgerichtsbarkeit des Saterlandes die höhere Instanz gewesen zu sein, bis alle diese Institutionen durch Einführung der münsterischen Hof- und Landgerichtsordnung im Jahre 1571 vernichtet wurden. Zwar ist wohl die Regierung anfangs nicht allzu streng vorgegangen, indem es die in hohem Ansehen stehenden Gogerichte allmählich einschlafen liess und bei dem Gerichte zu Friesoythe, das für die Saterländer anstatt des eigenen Dorfgerichtes zuständig ward, zwei Schöffen auf Lebenszeit anstellte. Bald aber war jede Spur der freien Gerichtsbarkeit getilgt; eine leise Erinnerung an das alte Gogericht kann man darin sehen, dass sich noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts Raban Wilhelm Düvell (1701 — 1723) *„Richter in Friesoyte und Gograf im Saterlande“* nennt. Und wie die freie Gerichtsbarkeit, so sind alle Privilegien den Saterländern im Laufe der Zeiten genommen worden: Einiges von dem, was die münsterische Regierung belassen hatte, nahm ihnen die oldenburgische zu Anfang dieses Jahrhunderts; durch das französische Kaisertum wurden vollends alle Freiheiten hinweggeräumt und später, als die oldenburgische Gemeindeordnung wieder eingeführt ward, nicht restituirt. Sogar die in so manchen Gemeinden als ein Recht der Markgenossen bewahrte freie Jagd und Fischerei ist aufgehoben; nur der Bienenfang ist unbehindert. Alles in allem unterscheidet sich die Verfassung des Saterlandes heute nicht von derjenigen der übrigen Gemeinden des Grossherzogtums Oldenburg.

Von den kirchlichen Verhältnissen haben wir erst aus später Zeit genauere Kunde. Ob die Tempelherren und dann die Johanniter zu Bokelesch, deren alte Kapelle noch erhalten ist, in irgend welcher kirchlichen Beziehung zum Saterlande gestanden haben, ist nicht erwiesen, jedoch ist es wahrscheinlich. Aus dem nächstältesten Bauwerke, der Kirche zu Ramsloh, ist wenig zu erschliessen. Es ist ein Backsteinbau, der wohl nicht über das 15. Jahrhundert zurückreicht. Die Westseite ist mit einem niedrigen Turme geziert, in dem die Glocken hängen. Schmucklos wie das Äussere ist auch das Innere der Kirche, das durch kleine Schiesscharten ähnliche Fenster nur matt erhellt wird. Weit jünger noch ist die Kirche zu Scharrel; die Strücklinger behelfen sich mit einer Notkirche. Kirchen und Friedhöfe bieten kein Interesse. Die einzigen Zeugnisse, die

einen historischen Wert besitzen, sind Glockeninschriften¹⁾, welche einen Schluss auf die Erbauungszeit der Kirchen gestatten. Die beiden Momente: dass der älteste Kirchenbau schwerlich über das 15. Jahrhundert zurückzudatieren ist, und dass die älteste Glocke aus dem Jahre 1427 stammt, können unsere Ergebnisse betreffs der Kolonisation nur stützen (vgl. S. 244).

So sehr sich die Saterländer manchmal gegen die weltlichen Regierungsmassregeln des Bistums gesträubt haben, sind sie doch seit zwei Jahrhunderten treue geistliche Untertanen gewesen. Die kirchliche Entwicklung ist in ihrem regelmässigen Gange nur für kurze Zeit durch die Reformation unterbrochen worden. Von deren Bedeutung gewinnen wir kein klares Bild, da alle Berichte von parteiischer, streng katholischer Seite stammen. Nieberding (a. a. O.) erklärt, dass die Bewohner durch rohe Gewalt von den Mansfeldern im Jahre 1623 zum protestantischen Glauben gezwungen worden seien. Aber dem widerspricht einmal, dass es doch nicht möglich gewesen wäre, dem Volke während des kurzen Durchzuges der Truppen erfolgreich eine neue Religion aufzuzwingen; ferner ist erwiesen, dass schon im 16. Jahrhundert die Reformation begonnen hatte, und dass 1609 Scharrel, 1613 alle drei Kirchspiele einen protestantischen Geistlichen hatten. Fanatische Schilderungen berichten, dass die Saterländer durch den Protestantismus völlig verroht waren, und dass erst 1670 dem Jesuitenorden gelungen war, die „semibarbara Saterlandia“ zum alten Glauben zurückzuführen (Diepenbroek, Gesch. des vor-maligen Amtes Meppen S. 357 ff., 364 ff.). Heute sind die Saterländer — abgesehen von den protestantischen Besiedlern der zu Strücklingen gehörigen Kanalbau-Kolonieen — fast alle katholisch²⁾. Die Kirche führt insofern die Aufsicht über das Schulwesen, als dem Pfarrer die Inspektion über die Schulen seiner Gemeinde zusteht; die nächsthöhere Behörde ist der Kreisschulinspektor in Vechta. Bei dieser engen Verbindung von Kirche

1) Auf der grossen Glocke in Scharrel steht geschrieben: „*Mater mea, cui nomen erat „Jesus, Maria, Lucas, Marcus, Matthaeus, Johannes, Gott“ nata est anno 1427 et mortua 1843, in quo anno ego Petronika Paulina nata sum sub pastore Oldenburg.*“ Die alte Inschrift der „mater“ wird (so meint auch Minssen in schriftlicher Mitteilung) gelaute haben „*guten 1427*“, und das ist vom Giesser der neuen Glocke missverstanden und durch „*gott*“ wiedergegeben worden. Wir dürfen nach jenen Worten vermuten, dass Scharrel erst zu Anfang des 15. Jahrhunderts ein selbständiges Kirchspiel geworden ist. Die Umschrift der alten Strücklinger Glocke, welche jetzt geborsten im Turme liegt, lehrt uns, dass das Kirchspiel im 16. Jahrhundert Utende hiess: „*Maria ik hete, dat karspel to Utende het mi laten gheten anno MDXIV, her aigelt eilerdt to Boldinck, wilden iber to Servken, eilerdt to noerende, bartolt Kwoke de mi gheten hat.*“ In Ramsloh sind zwei Glocken. Auf der älteren liest man: „*Anno Domini 1487 tempore domini roberti curati in Raemslø me fecit Tomas de Damone*“; auf der jüngeren: „*maria bin gek gheten de van ramslø hebben my laten ghyten anno 1747, daer by goet ghert van wor my*“.

2) Daher kamen 1890 in Strücklingen auf 1284 katholische Einwohner 823 andersgläubige, in den drei anderen Gemeinden aber auf 2088 katholische nur 20 andersgläubige. Über den Protestantismus im Saterlande vgl. Hoche a. a. O. S. 175 ff.

und Schule¹⁾ und bei dem durchaus einheitlichen Bekenntnisse ist begreiflich, dass die Leute streng kirchlich sind und der Einfluss der Geistlichen sehr gross ist. „*Di pöstör het kwēdin*“ (der Pastor hat gesagt) bedeutet ein Gebot. Stets aber habe ich grosse Duldsamkeit gegenüber den Protestanten gefunden: die Frage des Auftretens gegen Andersgläubige wird eben bei der unumschränkten Herrschaft des Katholicismus niemals brennend; doch liegt auch ein gut Teil selbständigen und vorurteilsfreien Denkens darin.

IV. Wohnung.

Eine genaue Beschreibung des Hauses, welches von den mir bekannten Wohnungen am klarsten die saterländische Bauart veranschaulicht, soll hier gegeben und durch Wort und Bild erläutert werden.

Uz hūs iz bōōd en dūzēnd sekshūnert un niūgēn un tūchēntig un iz det olste in Holēn, un det iz so makēt. Wan det hūs makēt wet, dān wōdē erstē do forbīnde makēt, det synt dō stonēre un dō bōlkēn. Dān kumt op elkē sidē op dō stonēre en rīm so loy az det gīnsē hūs wēze schel. Wan det klōr iz, dān wet et opriucht, dān synt ēr sponē opē, elke trē fōrt en, fēn fīerinholt. Dān wet makēt op elkē sidē en utkebēge, unēr fon stōnē, un dērop kāmē dān oploqēr elkē trē fōrt an; man der synt ik noch hōzē med klēmdē wēgē. Bēfte kāmē dān hōmstokē fon dō mūrē an det spon; fare kumt en stōnē mūrē, det hat mē fon en gōwēl, dērtrug kumt dān jū grōtdōrē. Dān wet et latēt un dān tekt med hēdē un strē, man unēr op dō utkebēge, dēr kāmē ponē, dō wōdē ticht makēt med dokē fon strē. Bupē op kumt en frest fon hēdē.

Wa' mē kumt in uz hūs, dān iz far ē dōrē en hōgē; wan mē dēr argūnt, dān iz op ē līkē sidē fon dē tūl erstē dī ēdēdēnē, det hat dī plats, wēr mē det ēd o'nsmit far den wintēr tōw fērbadenjēn. Dān kumt sō 'n lījē dōrē, dēr dō bēstē ut- un īngūge, un dān kāmē dō kustilē, dērīn stōndē dō bēstē med 'n kop etēr jū tūl, un dērbōge iz jū hēdē, dēr wet det strē opstat, dēr mē dō bēstē fon fodērt un strait. Dān kumt det kōljērhuuk; wē kwēdē fon kaljērhuuk, man det māi wēl en dytsk wōd wēzē. Wan mē in dē grōtdōrē īnkumt op ē riuchtēr hōndē, dēr iz dī hōjststūl; dān hebē wē en wējērkomēr, dēro'ūn hebē wē en stēl, dēr mē līnēn op makēt. Un dān kumt dī wāskkōmēr med 'n dōrē etēr bātēn, dērtrug gūge wē in 'n tūn un hōljē ik det wōter dērīn ut en sod. Op dī wējērkomēr un dī wāskkōmēr, dēr hebē wē en bēn opē fon dō stonēre tōw dō o'kērē. Dān kumt det flet, det lait op dō bē sidēn fon dē tūl; op jū enē sidē synt dō fīnstōrē un dēr stōndē dō kistēn un kufertē; op jū ūēr sidē, dēr synt dō bēdstēdē, un det iz jū līkē sidē.

1) Den Schulen kommen die Einkünfte der säkularisierten Kommandegüter in Bockesee zu statten, die vom Vogte in Ramsloh verwaltet werden. Jede Gemeinde bildet eine Schulaacht: 1. Schule in Scharrel und Sedelsberg (3 Lehrer); 2. Ramsloh, Hollen, Hollenemoor (3); 3. Strücklingen, Bockesee, Wittensand (4); 4. Neuscharrel (1).

Wan mē tōⁿ dē gretdōre ankunt, dān kumt mē midē in 't hūs op 'e tēl. Wan jū tēl tōⁿ end iz, dān iz der det fiōr. Bupē det fiōr, dēr iz en heilbōm en 'e belkē un en der hēl b m der hōpēt en sēllhokē en un an den sēllhokē hōpēt det gēschor, wēr det dēn an s dēn of bret^{et} wet, det kon en sēl of en pot of en ponē wēzē. Bēftē det fiōr bē d stēndē dō schape med puschelaine un tinne fētē d rōpē, der hōpē jū klokē un det saltfēt un ēl det gēschor, wet tōⁿ 't dēn-mōlkjēn brakt wet.

Bupē dē tēl iz dē belkē, un dēr iz mē 'e midē en balehgat, dēr wet dē rōgē anstāt un āpplē d.

Det iz nū dē wēnhūs. Dēr bēftē iz noch dē hōkōmēr, dēr bupē iz nūn bēllē un iz trug en wēgē fōn det wēnhūs ēschāt. Bātē fōn 'e wai iz ēk en gretdōre, dēr fōr wē det hē mē. Unēr det hē hēbē wē en tōfēllkēlēr; iōnstē dēn hē k mēr in dē ēkēbōpē hē wē en stōpē med 'n bēlst dē dēr-n, un op 'i lēkē s dē fōn 'e tēl en dō bēdstē dē iz dē mōlkōmēr med 'n fūstēr dēr-n. Hēmed iz jū bēschriēgē ūr det hūs tōⁿ ēndē.

Ramsloh und Hollen haben unter den Dörfern des Saterlandes den alten Charakter am reinsten erhalten, doch diesen allen sind gewisse Eigentümlichkeiten gemeinsam. Die Häuser erstrecken sich nicht in weiten Zwischenräumen längs der Landstrasse, sondern sind auf ziemlich engem Raume um einen Mittelpunkt versammelt. Der eigentliche Kern des Dorfes (*terp*) heisst *det lēch* (auf Wangeroog *dait lēuch*): es ist das afrs. Wort *loch* und lässt sich am besten mit „der Ort“ übersetzen. Eine Fahrstrasse führt durch das Dorf, und von ihr zweigen einige Querspfade ab. Die Häuser liegen mit der Stirnseite an diesen Wegen, jedoch meist um ein paar Meter von ihnen entfernt, sodass rechts von der grossen Hausthür ein Misthaufen Platz hat, der etwa weil er eingeeget ist?) *hōgē* genannt wird. Hinter dem Hause, bisweilen die Längsseiten begrenzend, ist ein kleiner Garten (*t n*) angelegt, der das nöthigste Gemüse liefert. In ihm ist der Ziehbrunnen (*s d*). Nahe beim Hause auch haben die meisten Bauern einen aus Stein gemauerten Backofen (*g p n*) und einen Schafstall (*schēpēkōn*), eine dürftige Lehmhütte, die mit Heidekraut gedeckt ist. Hinter den Gärten ziehen sich Ackerfelder (*dō skē*, d. h. Esche) und Wiesen hin. Aus der Ferne sieht man von einem solchen Dorfe nur seine Wahrzeichen, Kirchthurn oder Windmühle; im übrigen erscheint es als ein Komplex von Bäumen, die sich, obschon nicht hoch, über die Strohdächer der niedrigen Häuser erheben.

In früherer Zeit soll es im Saterlande mehrere grössere Gebäude gegeben haben: befestigte Backsteinbauten (*stēnhōzē*), die mit Wall und Graben umgeben waren. Sie wurden Burgen genannt und stammten wohl aus dem 14. oder 15. Jahrhundert. Die Stätten, wo sie gelegen haben, sind noch zu erkennen; man will sogar Spuren von einzelnen Anlagen, von Brunnen und dergl. gefunden haben. Solcher Burgplätze giebt es in Strücklingen, Scharrel und Ramsloh je einen, in Hollen drei. Von der Burg, die

bei der „Dille“ in der siebenten Flur von Hollen lag, ward mir berichtet: „*bī dē dīlē, dēr was tōfārne ēn stīnhūs, det was ēn ardīgēn hōgēn bēriq, un inwendig was 't āl stīnē. Dō hebbē do ljdē d'r an wōnēd un hebbē zē, det det d'r sō dāriq (sumpfiq) was, ēn greftē rund āmē tōn hōgēd. Dēr op 'ē borg, d'r hed ēk ān wōnēd, dēr gup't noch ēn greftē āmē tōw; hūs iz dēr nit mōr tōn sjōēn (zu sehen).*“ Der Gedanke, dass Wall und Graben zu anderen Zwecken als zur Entwässerung geschaffen sein könnten, wird einem Saterländer freilich nicht kommen!

Im Kirchspiele Ramsloh, besonders in der Bauerschaft Hollen, finden wir die ältesten Bauernhäuser erhalten, doch in das 16. Jahrhundert reicht wohl keines zurück. Alle zeigen die rein westfälische, also sächsische Bauart: Wohnung, Ställe und Vorratsräume sind unter einem einzigen Dache vereinigt. Bei meiner Beschreibung habe ich ein Hollener Haus aus dem Ende des 17. Jahrhunderts zum Muster genommen, weil es unter den grösseren Häusern des Ländchens zweifellos eines der ältesten ist (s. Taf. 3, 1 und die Grundrisse). Daneben ist die Ansicht eines kleineren Hauses gegeben.

Fig. 1.

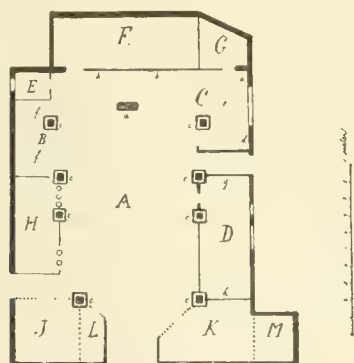
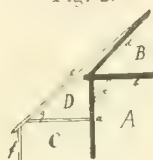


Fig. 2.



Die Seitenmauern sind sehr niedrig, so dass das Dach sich nur wenig über den Erdboden erhebt; dieser Abstand beträgt bei dem erwähnten Hollener Hause, dessen Masse ich selbst genommen habe und hier mittheile, $1\frac{1}{4} m$ gegen etwa $7\frac{3}{4} m$ Firsthöhe. Diese Wände bestehen aus Fachwerk, das mit Backsteinen ausgefüllt ist; kleine alte Häuser haben wohl noch Lehmfüllung, und das nennt man „gekleinte Wände“ (*kleintē wājē*, vgl. Taf. 3, 2). Auch auf der Vorderseite des Hauses fällt das Strohdach weit herab, in der Mitte einen Ausschnitt lassend (Taf. 3, 2) für die *grotlorē*, die den grössten Teil der Giebelseite einnimmt und weit genug ist, einen beladenen Wagen durchzulassen. Über diesem (etwa $3\frac{1}{4} m$ hohen) Thore wölbt sich der Walm: er wird *hom* genannt (plattd. *ham*), was wahrscheinlich ein Schutzdach bedeutet. Er gewährt der nach rückwärts liegenden Thür und überhaupt der Giebelwand Schutz vor Wind und Wetter und

hindert, dass der Regen vom Dache gerade vor dem Eingange des Hauses abtriefte: unter dem *hom* (vgl. Wangeroog *átacrk*) stehend, ist man in freier Luft und doch gegen die Witterung geschützt. Die grosse Thür ist meist in vier Felder geteilt, die einzeln aufgemacht werden können: steht einer der oberen Teile offen (Taf. 3. 2), so ist dem Ein- und Ausgehen gewehrt, aber der Durchzug frischer Luft unbehindert. Den Ställen wird durch zwei hölzerne *klape* an der Giebelwand Luft zugeführt, dem Bodenraume durch ein Loch über dem *hom*, welches *álenqat* (Eulenloch s. Taf. 3. 2) genannt wird. Dieses fehlt den Häusern, bei denen der obere Teil des Giebels (*gawil*, plattl. Lehnwort) ein flach zurückliegendes Dreieck bildet. Das Dach ist mit Heide (*hede*) und Stroh gedeckt, der First (*frist*) besteht aus Heide: über den Seitenmauern findet man auch oft Pfannendeckung (Taf. 3. 1), die einen leichteren Abfluss des Regenwassers zulässt.

Das ist die äussere Ansicht des Hauses; fragen wir nun, wie ein solcher Bau geschaffen wird. Zuerst werden die Verbindte (*forbindi*), d. h. die Ständer mit den darüberliegenden Balken errichtet (Fig. 2. *a* und *b*). Das zwischen Ständer und Balken mit Zapfen eingefügte Querholz wird *stikk nd* (Steckband *c*) genannt¹). Die beiden Reihen der Ständer (Fig. 1 *c*) sind auf jeder Seite mit *rinn* (Sparrsohlen) belegt, so lang als das Haus werden soll (etwa 20 *m* Länge gegen 15 *m* Breite). Über dem so entstandenen Vierkant (*d*), das den inneren Raum des Hauses bildet, wird das Sparrenwerk (*dí sporn* Fig. 2 *d*) errichtet, und dann wird gelattet und gedeckt. Der Boden (*B* Fig. 2) wird *bolke* genannt. Jetzt werden die niedrigen Seitenmauern (Fig. 2 *f*) aufgeführt und durch Auflanger (*áplanger*, Wanger. *áplanger*, auf den Hauptsparren abgeschärfte Sparrhölzer, Fig. 2 *e*) mit dem *sporn* verbunden. Dadurch hat man *dí átkkboke*²) gewonnen, welche geteilt und einerseits als Viehställe und Kammern (Fig. 2 *g*), anderseits als *hilde* und als *ben* benutzt werden. *hilde* (plattl. *hilde*, *helde*, *hille*) heisst jener „abschüssige“ Raum (Fig. 2 *D*) unter den Auflangern und über den Stallungen, in welchem das Viehfutter bewahrt wird; die äussersten Winkel (*g*) der *hilde* werden *dí ekkere* genannt³). Den auf der gegenüberliegenden Seite entsprechenden Bodenraum über der Weber- und Waschkammer bezeichnet man einfach als *ben* (Wangeroog *ben*, d. h. Bühne). — Die Giebelmauer ist mit dem Spann durch Walmsparren (*hóimstoke*) verbunden.

1 Ein sogenannter Hallständer, d. h. von halber Stärke, wird *mantji* „Männchen“ genannt. — Sind zwei Querholzer gabelförmig zu beiden Seiten des Ständers eingeklassen, so bezeichnet man das als *jacht*; *nd*, *jacht* scheint mir eine abstrakte *to*-Bildung von der *jag* zu sein; germ. **jaldar*, afrs. *jacht*, also „Lochband“; vgl. westvlaem. *jachtijzer* ? , de Bo, Idiot. S. 411.

2 afrs. **átkkbinge*, eig. „Auskübbungen“, vgl. nld. *kubbing*, ist eine Ableitung von **kebbe* = plattl. *kübbe*, germ. **kubjō*- (vgl. ags. *cofa*, nhd. *koben*).

3 Wangeroog *akran*: vielleicht diente dieser Platz ursprünglich zur Aufbewahrung der Feldfrüchte, so dass das ablautende got. *akran* zu vergleichen wäre.

Treten wir durch die grosse Thür in das Haus ein (vgl. Fig. 1), so befinden wir uns auf der geräumigen Dreschdiele (*tal A*). Die kleineren, zu beiden Seiten abgetheilten Räume dienen grossenteils als Viehställe. Sehen wir uns die Einrichtung an. Gleich links vom Eingange liegt die *ēdhwēdēnē* (Torfwinkel *L*), daneben das *kalwērhuk* (Kälberstall *J*)¹). Dann überschreiten wir den kleinen Gang, der zu einer Seitenthür des Hauses führt und kommen an die *Küstale* (*H*). Darin stehen, durch die grossen *stonērē* (*c*) und durch kleine Pfähle (*fārschōtēl*, eig. „Schottungen“) von der Diele getrennt, die *bēstē*; mit den Köpfen sind sie dem Inneren des Hauses zugewandt. Das ist eine Eigenart der meisten sächsischen Häuser gegenüber den friesischen, in denen das Grossevieh mit dem Hinterteile der Diele zugekehrt steht. Lasius²) sieht den Hauptnutzen der friesischen Sitte darin, dass das Vieh sich von hinten besser präsentiere, und dass die Ställe bequemer zu reinigen seien; ich glaube aber, dass der sächsischen Einrichtung von allem daran gelegen sein muss, Raum zu sparen und möglichst reichen Dünger zu producieren, der ja für die Geest und somit auch für das sandige Saterland wertvoller ist, als für die fetten Marschgegenden. Von einem absoluten Vorzuge des einen Brauches vor dem anderen ist darum kaum zu reden. Bemerkenswert ist übrigens, dass sich in einzelnen Häusern des Kirchspiels Strücklingen die friesische Stellung findet.

Rechts vom Eingange liegt, ebenfalls von der Diele durch eine niedrige Scheidewand (*schot*) getrennt, der Pferdestall (*K*) und daneben der Schweinekoben (*M*). Daran stösst die durch ein grosses Fenster erhellte *wērkōmēr* (*D*) mit Webstuhl (*det stēl, h*) und Spinnerät (*wēl, hēspēl a*). Ein schmaler Gang, der als *wiskōmēr* benutzt wird, liegt daneben; er hat einen Ausgang nach dem *tūn*.

Das ganze häusliche Leben des Saterländers spielt auf der geräumigen Diele. Im Hintergrunde, etwa 2 *m* vor der Rückwand, brennt das offene Herdfeuer (*a*), der Mittelpunkt des häuslichen Verkehrs. Es wird fortwährend unterhalten, denn an Torf ist kein Mangel. In manchen Häusern dient er abends sogar zur Beleuchtung, und bei seinem dunkelroten Scheine verrichtet man Handarbeit und unterhält man sich. Schornsteine giebt es in den älteren Wohnungen nicht. Der Torfrauch verbreitet sich im ganzen Hause. Das hat seine Vorteile, denn er verscheucht das Ungeziefer, auch macht er eine Rauchkammer überflüssig. Fleisch und Speck sind an den Deckbalken über dem Herde gut aufgehoben. Doch auch viel Unreinlichkeit

1) *ēd* (ags. *ād* ahd. *eit*) bedeutet „Brennmateriale“, *hēdēnē* afrs. *herne* ags. *hyrne* „Ecke“. — *kalwērhuk* ist die richtige Form; *kolwēr-* ist Analogiebildung nach dem Singular *kolu* „Kalb“. Interessant ist die sprachliche Erläuterung (s. im stl. Text), die mein Gewährsmann gab.

2) Das friesische Bauernhaus. Quellen und Forschungen LV. Strassburg 1885 S. 6; vgl. auch S(ie)h's, Weserzeitung vom 18. Januar 1885; aus diesem Artikel sind im Folgenden einige Bemerkungen verwertet worden.

bringen der Rauch und die stäubende Asche mit sich. Das äussere Ansehen des Dorfes ist freundlich, und selten sind die Strassen und Wege schmutzig, denn der Sandboden saugt die Feuchtigkeit schnell auf; im Innern der Häuser aber, wo Menschen und Vieh in solcher Einmütigkeit nebeneinander leben, wo die Leute auf engem Raume schlafen, essen und arbeiten, ist von Sauberkeit nicht zu reden. Der Platz zu beiden Seiten des Feuers (*det flet*) ist zugleich Küche, Esszimmer, Wohnstube und Schlafkammer. Oben an dem Deckbalken ist eine Stange, der *halbim*¹⁾, angebracht, daran hängt der Kesselhaken (*sittlhakè*) mit dem grossen kupfernen Kessel. An der Hinterwand sieht man zwei Schränke (*schapè, b*) aus dunklem Holze, darauf stehen Schüsseln, Teller und Krüge aus Porzellan, Steingut und Zinn. Ihre Güte und Zahl richtete sich einst nach dem Vermögen des Hausherrn. Auf manche Zinnteller und -schüsseln sind einfache, aber geschmackvolle Muster eingeritzt; das Steingut zeigt vielfach jene eingebrannten alten Blumenmuster, die früher in Holland so verbreitet waren. Leider sind in den letzten zwanzig Jahren viele dieser Stücke von reisenden Trödlern angekauft worden, so dass in manchen Häusern nur noch schadhafte Gut zu finden ist. Neben den Schränken hängt das Küchengeschirr. Links vom Herde, in einem durch ein breites Fenster erhellten Raume (*c*), stehen ein Tisch und Stühle (*e*). Zur Essenszeit werden sie bisweilen ans Feuer gerückt. Auch die beiden grossen Kleidertruhen an der Fensterwand (*d*) werden gern als Sessel benutzt. Auf der gegenüberliegenden Seite des *flet* sind die vier alkovenartigen Betten, je zwei übereinander (*f*). Sie sind durch einen Vorhang verdeckt, manche auch durch einen schiebbaren Bretterverschlag (*schot*), der wie die Truhen kaum wahrnehmbare Spuren einer dereinstigen bunten Bemalung zeigt. Neben dieser Schlafstätte ist ein Gelass abgeteilt, dem durch ein besonderes Fenster frische Luft zugeführt wird: die Milchammer (*E*). — Das also ist die Ausstattung des Wohnraumes, von dessen Mittelpunkt, dem Herde, aus man das ganze Leben und Treiben im Hause überschauen kann. Trotz dieses Strebens der sächsischen Bauart, alle Räume unabgeteilt und übersichtlich unter einem Dache zu vereinigen, hat es sich doch nicht vermeiden lassen, dass die Milch und gewisse andere Vorräte in einem besonderen Gemache untergebracht wurden, und dass wenigstens ein einziges gesondertes Gelass, und sei es auch bloss für Krankheitsfälle in der Familie, geschaffen ward (*wjèrkomèr*). Manche Saterländer haben überhaupt den Vorzug der abgeschlossenen Wohnräume anerkannt und das *flet* von dem vorderen Teile des Hauses durch eine Wand mit einer Thür, womöglich einer Glasthür, geschieden. Aber auch die alten Vorratsräume haben sich als unzulänglich erwiesen. Der Segen der Getreideernte ruht

1) Entspricht *hâl* dem mnd. *hâl* ahd. *hâhala* „Kesselhaken“, so ist es als Lehnwort aus dem Plattdeutschen anzusehen.

auf dem Boden (*bôlkê*): das Korn wird mit der *fûrkê* durch das *balkgat* (*balehgat*) hinaufgelangt und dort aufgefleht; für das Heu aber musste ein Anbau (die *hokômêr F*) gemacht werden, der in manchen Häusern eine besondere Einfahrt hat; unter der Heukammer lagern in einem Keller die Kartoffeln; ein kleines Nebengelass (*G*) wird als Schlafkammer benutzt. Das Alles ist ein späterer Anbau, über dem keine Bodenräume sind.

Diese Schilderungen zeigen deutlich, dass wir im Saterlande die reinste Form des sächsischen Hauses haben. Falls die Besiedler des Landes je in ihrer alten Heimat der sogenannten friesischen Bauart gewohnt gewesen wären, so hätten sie sie jedenfalls zu Gunsten einer anderen aufgeben müssen. In Friesland kann nur die Fülle des Ernteertrages Anlass gegeben haben, den Vierkant des Hauses als Speicher zu verwenden und die Wohnräume in einen Anbau zu legen, oder was dasselbe sagt: Wohnhaus und Scheune zu einem grossen Gebäude zusammenzuschweissen. Nach der Übersiedelung in die neue Heimat, wo Klima und Bodenbeschaffenheit und somit auch die Erwerbsquellen andere waren, wäre die auf die alten Verhältnisse berechnete Bauart gewiss nicht beibehalten worden. So herrscht auch in dem von Friesen besiedelten Lande Wursten nicht der Typus des friesischen, sondern des sächsischen Hauses, und von einer engeren Verwandtschaft der nordfriesischen Hofanlagen, sowohl des Festlandes als auch der Inseln, mit den ostfriesischen ist nicht die Rede (vgl. Henning, Das Deutsche Haus. Quellen und Forschungen XLVII, Strassburg 1882; Jensen, Die nordfrs. Inseln, Hamburg 1891, S. 194 ff.). Die Besiedler trugen eben den veränderten Verhältnissen Rechnung, und so mussten sich für das wenig ertragfähige Saterland Gebäude verbieten, die darauf berechnet waren, den reichen Erntesegen der ostfriesischen Marschlande zu bergen — ganz abgesehen davon, dass den Einwanderern sicherlich die Mittel zu solchen Bauten gefehlt hätten¹⁾.

1) Verschieden ist die Ansicht darüber, inwieweit der Typus des sächsischen und des sogenannten friesischen Hauses voneinander abhängig seien (vgl. Meitzen, Das deutsche Haus in seinen volkstümlichen Formen. Berlin 1882 S. 10 fgg.; Henning a. a. O.: Derselbe, Die deutschen Haustypen. Quellen und Forschungen IV, 2. Strassburg 1885; Lasius, Das fries. Bauernhaus, Quellen u. Forschgen. IV, 1. An diesen Stellen auch die Litteratur.. Bevor eine solche Frage behandelt wird, müsste aber festgestellt sein, was wir überhaupt unter „friesischer Bauart“ zu verstehen haben. Die altfries. Quellen erlauben wohl einige Vermutungen über die Grösse der Häuser (Henning, D. d. H. S. 133), aber nicht über ihre Anlage. Lasius, mit dem ich 1884 im Jeverlande manche Punkte erörterte, hat in seiner dankenswerten Schrift nur die Herrenhäuser und einige grössere Höfe des Jeverlandes berücksichtigt und darauf seine Ansicht von dem friesischen Typus gegründet. (Wichtiges Material, z. B. das interessante *stênhûs* zu Stumpens ist freilich ausser Acht gelassen). Das selbständige Wohnhaus ist, wie Henning (Haustypen S. 3) treffend bemerkt, nicht zu seinem Rechte gekommen. Nicht nur die grossen Marschhöfe der jeverländischen Küste, sondern auch die Häuser der ostfriesischen Inseln (wovon das Fischerhaus auf Spiekeroog, Lasius S. 22, ein Bild geben soll) und vor allem die der Moorgegenden, z. B. des Brokmerlandes, sind friesische Häuser. Diese, sowie auch die westfriesischen Bauernhäuser, sind eingehend zu berücksichtigen, wenn ein friesischer Typus aufgestellt werden soll.

V. Sitten und Gebräuche.

Ich will im Folgenden die wichtigsten Gebräuche mitteilen, die im Saterlande bei Geburt und Taufe, bei der Hochzeit, bei Tod und Begräbnis geübt werden, und dann berichten, wie man dort die regelmässigen Feste feiert.

Geburt und Taufe.

Wan d'r 'n beiden (afrs. *born* Kind) gëbörin wet, dän iz öft jü bādmūr¹⁾ derbi. Iz det beiden nū kīmēn, dän wet him wol en bitsken salt op de tunjē lait, det schel gōd wēzē. Dän wet do naistē fīyndē derfon bischof telt, un dän den ūer dai, dan mōtēn twēn fādēre (Gevatter) wēzē fon dō naistē fīynde (Freunde), do guņ der dän med etēr serke (Kirche), d'r iz jü funtē (oder dē dōpstēn), un dän wet det beiden dopt (kesent) un den nōmē rat (Name gegeben). Det iz dän ūer dai etēr dē gëbūrt. Wan ze dän wēer ātē serkē kāmē, dan synt dō naistē nuberē un fon dō naistē fīyndē in det hūs, un d'r hōldē zē dan selmē (sēlmē), un med 't den un drīnkēn iz dē sekē bīslitēn.

Von Wichtigkeit ist vor allem die Bezeichnung des Kindtaufssehmauses mit *selmē* oder *sēlmē* — beide Formen habe ich gehört. Das entsprechende wanger. Wort *šjilēm* (masc.), vgl. harling. *šylm* subst. *šylmen* verb. weist mit Sicherheit²⁾ auf altes anlautendes *k* zurück, vgl. stl. *serkē*, wanger. *šprik* = Kirche (*kerke*). Ich erkläre **kelma* als maskuline Abstraktbildung zu **kella* „benennen“ (*kelt* „nennt“ (ahd. *challit*) Richthofen, Frs. Rechtsqu. 335, 6 hat, nach Analogie der Präteritalformen, die Assibilierung aufgegeben), vgl. *setma* „Satzung“ zu *setta* „setzen“. Bemerkenswert ist, dass unter einem alten Bilde im Leeuwarder Altertumsmuseum, „de friesche maaltijd“ genannt, die Worte stehen: „op haerre kerstendegge en kallingen off frionne spreckkinge 1420“; sind damit Tauffeste oder Multiloquia gemeint? — Von anderen Gebräuchen, wie Strackerjan deren einige erwähnt, ist mir nichts bekannt geworden; besonders unwahrscheinlich ist mir die Angabe (II, 127), dass man zu Bokelesch jedem Manne in dem Hause, wo sich ein neugeborenes, noch nicht getauftes Kind befand, ein weisses Betttuch umgehängt habe.

Verlobung und Hochzeit.

Dē sūn frēgede sine oldēn: „bībē un mēmē, synt jū dērmēd infērstēn, det ik det wucht (Mädchen) to“ mīn brēd nīmē un dērmēd hīkjē³⁾?“ Un wan zē dän

1) *bādmūr* (eig. Badmutter) wird die Hebamme genannt; so auch auf Wangeroog *bēpmōuder*, auf Sild *bemoder*. In Westfriesland sagt man dafür *kriemheister*, eig. Wochenbett-heberin, vgl. stl. *kram* Wochenbett und afrs. *henda* auffangen.

2) Die Form verbietet, an afrs. *selma* ags. *selma* as. *selmo* „Bettstelle, Lager“ anzu-knüpfen (– nordfrs. *selme* Bendsen, D. nordfrs. Spr. S. 127. 417. 420 „Bettstelle“ gegenüber *salme* (Stedesand *sollem* Moringen Mundart, „Kindtaufe“. — Auch an ags. *cild* „Kind“ ist nicht zu denken.

3) vgl. ndl. *hijlijk*, ahd. *hileih* Hochzeit.

erlôubnis krigè, dān giñen zè medenonèr etèr 'n pèstô'r un leten sik dēr ò'nschriñe (einschreiben), un dān wāden zè trè sīndigè op 'è rigè fon den pèstô'r fon de kansel ōsprēken (ō'bzēn), un wan der nū insāgè kumt, dān kādēn zè hilkjē. Tō'farnè giñen dān dē brjdgam un jā brēd twēn ējēndē (zwei Abende) fār de hōchtid un nūgēden hirē frjēndē un nabērē: „wi wolēn mēdēn hilkjē, un dān mō'tēn jē āl kāmē, hūs op 'ē bolke, lidirē in 'ē sōd¹⁾ āle mō'tēn zè tō' dē hōchtid kāmē.“

Den ēnd fār dē hōchtid, dān wādē dē brēdwaiēn (Brautwagen) jagēt, enīgē med ān, enīgē ok wēl med twēn. Dō hōjstē wādē bikrānsēt un dān kēmēn dēr fīār wuchtēr op elkē waiēn. Un dō wuchtērē, dō op den waiēn wīrēn, dō hidēnēn ēn wītēn tāskenō'k in dē ēnē hō'ndē, un in dē ārē hō'ndē ēn putljē med fūzēl of wīn. Der slūgēn zè med ūm dē kop tō' az wīllē manskēn. Un bī elk hōjst giñ en kerl bī ō'n un hīld him bī'n tōm fest un stīardē (lenkte, steuerte) him. Nā kumt dē waiēn der jē ān in't hōchtidhūs. Dān wīlēn dō wuchtērē, dō op dē brēdwaiēn wīrēn, det go'ud nīt mīstē (missen). Dān rāt ēt (gab es) sō fāl alīrm in det hōchtidshūs: dō dēr kēmēn, dō kwādēn, det jō hādēn dēr nīks, un dō dēr in't hūs wārēn, dō kwādēn, wet jō dēr brochtēn, det wās nīks. Wan dān dē kufert un dō bedē un dān det wēl med 'n grōtēn dīzēnē flāks (Spinrad mit einem grossen Diesen Flachs) derān fon dē waiēn ō' schel, wolēn dō wuchtērē, dō op den waiēn synt, det nīt mīstē. Dān mō'tēn zè dō wuchtērē un den farmon fon dē waiēn med wīn of bjōr un fūzēl ō'kōppjē. Dān wolēn dō wuchtērē det bed op dē bēdstul makjē, un dān hebē dō nabērē ēn bjōrē of ēn pjīt ful fugē (ein Kissenbüren oder einen Beutel mit Federn) un smītē 'ēn op det bed. Dān mēnē dō wuchtērē det bed iz bōrstēn, un dān rakt det ēn grōtēn schandal. Dān kēmēn dō naberswuchtērē un dō ljūdēn, dō jō tō' dē hōchtid nūgēd hādēn, dō kēmēn dān 's ējēnds un brochtēn dō hanēn (Hennen), un dān rāt det sō fāl spektākēl ō', dān smītēn zè dō hanēn mān sō tō' 't hōchtidshūs in, un dān wādēn dō hanēn grīpēt un dod makēt. Un dān wādē kōffī un sukēr un wīn un bjōr, āls 's ējēnds fērtērt, un nā giñen zè etēr hūs tō' un hīrmed wās det 's ējēnds bīslētēn (beschlossen).

Dē brjdgam med sīn bē tjāgēn (Zeugen) giñen 's mēdēns (des Morgens) wai un haldēn jā brēd ūt. In ōldēn tidēn hādēn dō brēdē ok wēl twō wuchtērē az bīgujērē bī sik, mān det iz nā nīt mōr, un in ōldēn tidēn dān giñ āl det hōchtidfō'k mē etēr serkē, wan zè hīlkedēn. Un brjdgam un brēd med hirē bē tjāgēn giñen nā etēr serkē, un dō tjāgēn mōsten dān in gīgēnwart, wan zè hilkjē, dērbī wēzē. Un nā wert der erst ēn hōamt dēn, un etēr det hōamt hilkjē zē, un dān gujē zè etēr hās den dōdēnwai etēr un mō'tēn dān tō' dē grōtdōrē īngujē, nīt tō' dē lītse (kleine) dōrē, wēil jō, wan jō dōd synt, ok tō' dē grōtē dōrē ūtdrēn (hinausgetragen) wēde; un dān fajt det schiōtēn (Schiessen)

1) Eine interessante Einladungsförmel: „Haus auf den Balken, Leiter in den Sod“, d. h. der ganze Hausrat soll auf die Bühne gebracht und die Leiter, auf der man zur Bühne hinausteigt, im Brunnē versteckt werden. So können alle Hausgenossen getrost zur Hochzeit gehen, niemand braucht als Hüter daheimbleiben.

fon do tjugen un do ùer ljjde o'n, do jo fèrbiguyē, un dān wert dēr snaps traktirt.

Un wān zē dan in det hōchtidshūs ānkēmēn, dān kēm jū ōldē mūer (Mutter) fon den brjdegam un hāldē do bē fon dē dōrē in un latte (führte) dērmēd om det fjūr (Feuer) tōⁿ un rātē (gab) jū junē wēn den slōⁿ (Schleef) in dē hōⁿdē; un dērām kwēd mēn ok wēl: „ik wol den slōⁿ noch nit ūt dē hōⁿdē rīkē (geben)“. Un dān wāde him ērst ēn gles wēn lījēd un dān gīn 't etēr 'n dīsk wēi tōⁿ kōffidriyēn. Un wān 't dān mīdei wert un wān det ēn grōtē hōchtid iz, dān wāde op elke sīdē fon dē tāl (Diele) plojēn leit, dēr set det foⁿlk sik beftē loys. Dēr wert dān det itēn ōpdreēn (aufgetragen). Bupē ān sit dē brjdegam un jū brēd un dērneist dō bē tjugen, un dān āl etēr dē fēr-wāntschāft foⁿlgje zē etēr dē rīgē. Am ēndē sitē dō bēdēnē. Dān synt dēr twēn, dō det itēn ōpdreēn dwō med 'n grōtēn hōndōrk in 't knōpgat hōjēn; ērstē sopē med hānēn un dān tjukēn ris (dicken Reis), gortē med plēmēn un dān wāde det spek un wurst un schijēn kāt snīdēn un wāde op mōrē telērē weiset, det elk hōrfon so fāl krīge kōdē az hī mān mātē (mochte). Un wān do brēdljjdē 'et goⁿd dwō konēn, dān wert ok wēl en fat schēp (fettes Schaf) of en futen wāder sluehtet. Un bē det itēn un etēr det itēn wāde ērst biēr (Bier) schōnkt un far 't itēn un etēr 't itēn, dō genēn dē brjdegam un jū brēd med 'n tin'nēn kop un 'ēn letsē dērām (zimmerne Tasse und ein Löffel darin), det foⁿlk rund un nōgēdēn him tōⁿ driyēn. Un wān dān det mōltid ōphōrde, dān gījēn zē wēl fon den plats ōⁿ, dēr jo sētēn hīdēn: dān fājdē det snapsūtschōjēn ōⁿ tōⁿ fjūr (vier) arē etēr mīdei, dān wāde bēreided tōⁿ dē fespēr. Un 's cānds, wān dēr māzik bē was, dān kōm dēr noch jūnfoⁿlk mōr ūt det terp (Dorf) un gījēn mē wēi tōⁿ donjēn un tōⁿ driyēn tōⁿ dē nācht ōⁿ.

Aus keinem anderen friesischen Gebiete sind mir so wertvolle Berichte über die Hochzeitsfeier bekannt geworden. — Die Bezeichnungen des Bräutigams und der Hochzeit sind im Stl. entlehnt, während die meisten anderen frs. Mundarten die alten Namen dafür bewahrt haben¹⁾. Die Bräuche aber sind altes Erbgut. Natürlich hat man von einigen wenigen kirchlichen Einflüssen abzusehen, z. B. dass die Hochzeit gern auf den Josefstag (19. März) verlegt wird. Als der am besten geeignete Wochentag gilt der Donnerstag (tānersdei), der dem Gotte der Ehe heilig war; die nächstgelegenen Tage, der Mittwoch und Freitag, werden gemieden. Ist die Feier festgesetzt, so besorgen Braut und Bräutigam selbst die Einladungen. Die Gäste erwidern diese Ehre mit Geschenken, vor allem spenden sie die hōchtidshānēn. Auch hierin ist vielleicht eine Spur des Thunerkultes zu sehen:

1) Noch im Hochzeitsliede des Imel Agena heisst es *breydegam*, *breydloft*, vgl. harling. *braidigomme*; nordfrs. *bridgam* Silb., *brēdgay brēlep* (Wiedlingharde), westfrs. *briloft*. Ältere Saterländer gebrauchten statt *hōchtid* auch *wērschap* (Wirtschaft, Gelage), vgl. harling. *wāschop*; in anderen Gegenden *gāme* Wurster Glossar) und *kōst* (holsteinisch plattd.). — In Scharrel sagt man *freer* statt *brjdegam*.

Hahn und Henne waren dem Gotte geweiht; am Niederrhein heisst es, man müsse die Hühner gut füttern, wenn am Hochzeitstage gut Wetter werden solle; Hochzeitshahn, Brauthahn und Bräutelhuhn sind aus dem Brauche anderer Gegenden bekannt. Und ferner: früher war es Sitte, dass das Paar sowohl bei der Verlobung (wang. *libelbjör*), als auch nach der Vermählung einen Trunk that, der anderwärts „Johannissegen“ heisst und mit Thors Minne, dem nordischen Hochzeitstrunke, zu vergleichen ist (Weinhold, Deutsche Frauen II, 383; anord. Leben 462). Endlich verdient auch das Schwenken der Tücher Erwähnung, das, wie im Saterlande, so auch auf den nordfriesischen Halligen bei Hochzeiten üblich und vielleicht ebenfalls ein Rest des Thunerkultes ist (vgl. Chr. Jensen, Die nordfries. Inseln S. 320, E. H. Meyer, Germ. Myth. S. 90).

Die stld. Hochzeitsfeier lässt noch deutlich die alte Scheidung in Vertrag und Übergabe erkennen. Bei dem Vertrage erscheint hier die Braut nicht beteiligt. Aus dem elterlichen Hause wird ihre fahrende Habe in Begleitung von Jungfrauen auf Wagen in das Heim des künftigen Gatten geführt — das ist der eigentliche Brautlauf (Weinhold a. a. O. I, 407). Um jene Güter, besonders aber um den mit Flachs bewundenen Spinnrocken, der das Sinnbild der jungfräulichen Braut zu sein scheint (Simrock, Myth. ⁶ 601), entspinnt sich ein Kampf. Er endet damit, dass der Kauf abgeschlossen und mit einem Trunke besiegelt wird. Spuren des Brautraubes und Brautkaufes haben sich darin bewahrt. Dass sodann die Jungfrauen im Hause des Bräutigams das Hochzeitsbett zurechtmachen und dabei allerlei Scherz getrieben wird, ist mir aus anderen Gebieten nicht bekannt.

Auch der zweite Hauptteil der Feier, die Übergabe, findet, insoweit sie nicht in die Kirche verlegt ist, im Hause des Bräutigams statt. Die Eltern der Braut spielen bei der Entscheidung über die Heirat keine Rolle, ebensowenig bei der Hochzeit. Das Paar, das in der Kirche eingesegnet ist, begiebt sich auf dem Totenwege (dem *lkwai* der alten Rechtsquellen) nach Hause und wird vor der Hauptthür von der Mutter des Mannes empfangen und um den Herd geführt¹). Uralt ist dieses Umwandeln der Feuerstätte, altindischem Brauche zu vergleichen. Dann legt die Schwieger das Sinnbild ihrer häuslichen Gewalt, den grossen Kochlöffel oder Sleef (*slia*), in die Hand der jungen Frau. Das ist eine wohl nur aus dem Saterlande bekannte Sitte, und sie ist um so auffälliger, als von einem Symbol der Übergabe des Weibes an den Mann, z. B. Ring, Schuh oder Hut²), keine Rede ist. Das junge Paar ist

1) Dass dort die Braut eine Messerspitze Kaminruss essen müsse, um einen Vorschmack künftiger Bitternisse zu haben (Strack, II, 125), ist nicht glaublich.

2) In Westfriesland springt man zum Schlusse der Hochzeitsfeier über einen Hut. — Von dem Brauche, dass im Saterlande der Bräutigam über einen Tisch ins Brautbett springen müsse (II, 126), habe ich keine Spur gefunden.

nun im Besitze seiner häuslichen Rechte, und Braut und Bräutigam gehen als Gastgeber mit einer Schale Braantwein und einem Löffel umher und reichen jedem Anwesenden davon. Dieser Brauch ist gemeinfriesisch, er herrscht auch in Nord- und Westfriesland überall. Dort ist das Festgetränk ein Aufguss von Braantwein auf gezuckerte Rosinen¹⁾. Die anderen Hochzeitsbräuche, wie das Festmahl, der Tanz und die Freuden-schüsse bieten wenig Bemerkenswertes.

Tod und Begräbnis.

Wan der an stürjēn (gestorben) iz, dān wēdē dō nābērē rūpēn — det synt dān seks n bōr, do mōten do fynde derfon bisched tele un dō mōten him ōk fērklēdjē. Bi elden tēn, dān mōsten di bēdēnē bēdē det gānsē terp trug. De rānd far det bēgrēn, dān kwēden jo in elke hūs, wān det di fūr was: „Goske (Geesche, Frauenname) un do bē dē²⁾ lēte bēdē med 'n dōde tōw hōwēn, itēn un drieken, wet god bēlēt (beliebt)“. Wās 't en bēdēn, dān kwēden jo: „dō olde bē Jan un Goske lēte bēdē“ un sō fēre (und so weiter). Wan der en dēdēn iz, dān mōt 'er erste jon dō nabērē fērklēdd wēdē. Dān sē (nāhen) dō wān det hēnkklēd of hēndklēd; do mōnljōd, wān 't en mōmōnske (Mannsmensch) iz, do putjē (barbieren) him dan un wāskē him. Dān kricht'er en schēn hēmēd (reines Hemd) ōn un dān det hēnkklēd ōk un wet dan so op 't strēdē leit. Dān mōt 'er en hōsholt makē wēdē, un so mōt hi dān twō itwēl lēzē (liegen), 'er hi bēgrēn wēdē kon; un dān kōmē do nabērē wān an lēzē (legen) him in't hōsholt. Un dān den wēr dēi's mōdēns, dān kumt det fōrk, un dō nabērē kōmē un makjē koffjē of biēr un bawirjē det fōrk. Un wān det det sērktērp (Kirchdorf) iz, dan kumt de pōstōr un dē kōster un dō bēdēnē un hōljē 'nē (holen ihn) sēngēn (singend) it; man wān det fūr her iz, dan wet di dōde med 't wānē ōr 't sērkhōw wāi fōrt (nach dem Kirchhof weggeführt). Dān kōmē dēr dō nāiste fūr wēnē op den dōdēwēnē un fōr 'n fū seks jōr sitēn noch op elke lēdērtimpē (Leiterzipfel) en wōmōnske jon dō nāiste fynde, man det iz nō nīt mō (nicht mehr); wjēldē wēdē dēr ōk wēl wāi dē ōn (getragen). bēnōwērs lītjē bēdēnē. Di dōbe (Grab), dō iz dān klēr, un dān wēdē dē bēgrēn. Dān gupjē dō lēdē in dē sērke un dēr wet en sēngēn mēse dēn (wird eine singende Messe gethan) un dērtēr en prētēnjē (Predigt), un dērmed iz dē sēkē bēslētēn.

Dass das Saterland, im Gegensatze zu Nordfriesland, so wenig von den alten Gebräuchen bei der Leichenfeier bewahrt hat, ist dem eifrigen Vorgehen der Geistlichkeit zu danken. Die üppigen Gastereien nach der Beerdigung (Toten-, Tröstel- oder Ehrenbiere), die früher üblich waren, und von denen sich in West- und Nordfriesland (Jensen a. a. O. S. 348)

1) Ich habe das auch im Jeverlande als Festgetränk beim Saatedreschen kennen gelernt. Dort nennt man es „smērigē bōnēn“ (schmierige Bohnen).

2) Diese sicher verbürgte Pluralform (statt bēdēnē) ist nur in dieser Formel zu finden.

Spuren erhalten haben, sind abgeschafft. Aus der alten Ladeformel aber erkennen wir noch die Sitte, zu „essen und trinken, was Gott beliebt“ (d. h. alles Mögliche). Jene „Leichenbitte“ enthält ferner ein sehr wertvolles Zeugnis für die alte Feier der Leichenschau. Die sicher verbürgten Worte *med'n dōdē tō' hōwēne* nämlich bedeuten „mit einem Toten zur Darstellung“: *tō' hōwēne* steht für *tō' owēne*, welches einem altfrs. *tō auwande* (Brokmerland), *tī āwane* (Westfriesland) entsprechen muss (afrs. *āwa*, ags. *ēawan* zeigen). Die Formel *tō' ōwene* ward dann nicht mehr verstanden und in Anlehnung an *tō' hōwē* (zum Kirchhofe) zu *tō' hōwēnē* geändert. — Dass die Kinder das Amt des Leichenbitters versehen, ist auch auf Sild üblich (Jensen a. a. O. S. 336); die übrigen Freundschaftsdienste aber werden von den nächsten Nachbarn besorgt, vor allem das Einkleiden¹⁾ der Leiche. Sie wird sorgfältig gewaschen und, wenn es ein Mann ist, rasiert, dann mit Hemd und *hēnēklēd*²⁾ angethan und auf eine Schütte Stroh gebettet, wo sie zwei Etmal (zweimal 24 Stunden) liegen muss. Erst kurz vor der Beerdigung — so ist es auch in Nordfriesland Sitte — wird der Verstorbene in das *hāsholt* d. h. in den Sarg³⁾ gelegt. Beim Begräbnisse sitzen vier Weiber (so auch in Nordfriesland; in Westfriesland deren zwei) auf dem Totenwagen. Dass man wie in jenen Gegenden mit der Leiche vor der Bestattung die Kirche umwandelt, ist mir aus dem Saterlande nicht bekannt.

Mittwinter.

Di ewēnd fār midēwintēr, dēr kwēdē (sagen) *wī tō' fon tjukēbaks'ewēnd* (Dickbauchsabend), *dān wert dēr pufērt bākēn, un dān kriecht elk sēd* (satt) *pufērt, un dān frājē dō bidēnē* (Kinder) *de mō'ēr*: „*mēmē, iz dī nā dī ewēnd, det wī sēd ite kon'nē?*“ — „*Jī dānērs* (nicht **tōners*, also plattl. „ihr Donners“),“ *kwēd jā mō'ēr, „krig jī āltid nit sēd?“* — *Un sō iz dī ewēnd fār Pāskēn un*

1) Auf Wangeroog giebt es dafür die besondere Bezeichnung *ānklē'ō'r*, während sonst „ankleiden“ durch *klēd* Präter. *klēt* Part. *klēdērt* gegeben wird. Auf Sild: *bercewin* Jensen S. 337.

2) Über die Bedeutung von *henne-* (*henneklēd*, *hennebed*, *hennekost* vgl. *kunnenklet*, *hunnebedde*) s. Siebs, Zeitschr. f. d. Philol. 24, 154). — *hēnēklēd*, dēr *kwēdēn dō āldē lūdē āk wel tō' fon nēgēklēd* (Totenkleid), s. Zeitschr. f. d. Phil. 24, 460. — Nicht „Leichenkleid“, sondern „Trauerkleid“ scheint die Form *rēgēnklēd* bedeutet zu haben (Ötzen, Nordfrs. Wb. S. 278; Molema, Groning. Wb. „*regensprjēd*“ S. 342, vgl. nll. *regenkleed*). Die Etymologie ist unklar: an afrs. *hrē*, ahd. *hrīo* anzuknüpfen, verbietet schon das *g*; ebenso wenig ist an Zusammenhang mit nll. *rouwkleed* zu denken. Da das Wort aus dem Ndl. und Plattl., nicht aber aus dem Frs. sicher zu belegen ist, so ist Vergleich mit ahd. *hregil* am wahrscheinlichsten. Dieses Wort ist im Afrs. durch *hreil* vertreten.

3) eig. „Holz, das zur Behausung dient“; in Strücklingen: *dōdkistē*. Wangeroog. *dēdholt* oder *holt*: harling. *hueshold*, *daudekist*. Nordfrs. *likkōst* „Leichenkiste“, westfrs. *dieffēt* „Totenfass“. — In Nordfriesland findet man zahlreiche Steinsärge, die als Tränktroge gebraucht werden und „*nōst*“ heißen (Amrum: *naast* Johansen, Nordfrs. Spr. S. 106). Afrs. *nōst* Rechtsq. 228, 11. 229, 13 (*ō* ist vor *st* zu *o* gekürzt worden) ist zu vergleichen mit ahd. *nuosk* Tränkrinne.

ök fär *Pinjster*. Un dän *Midwintersdei* un *Päskedei* un *Pinjsterdei*, dän wert dör *tjukē gortē* med *plāmē sedē* (gesotten), un dör kumt *sirup* ür un dör kumt dän dē *holpē swinkop* med *tufelē* un *mustērd etēr* (der halbe Schweinskopf mit Kartoffeln nnd Senf) [*Strücklingen*].

Wän en dai fär *nējir* (Neujahr) kōm, dän wūd *ālchōndigōd* ānschafet tōⁿ *n wēpēlrōd*. Dän mōstē *ēstē* en *stok kruld* (gekrullt) wēdē, dör kōm dän *bupē* en *holtēn hōrt* op, dän kēmēn dör in det hart *kruldē stikēn* (Stäbchen) *ōn fon n fort lōj*; dōrōmē tōⁿ wūd en *bail fon en wilgēnē jēd* (Bügel von einer Weidengerte) *set*. Dän fon *farnēr sīdē* wūd det med *klinstērgōld* (Flittergold), *gōldpopir* un *rōzen fērsiērd*, un op dō *stikēn* kōm op *elk en āpēl*. Uner det *hōrt* wūd en *brēd strik lint* (Band) *āmē tōⁿ strikt* un *hōjēdē* dän sō *lōj dēl* (tief nieder) *az dē wēpēlrōd krul was*. Un wan nū dē *wēpēlrōd klōr was*, dän wūd sō *lōj tōjēd* (gewartet) det *ēt tjōstērg* (düster) wās, un dän *gijēn en por mon dōrmed etēr hōrē fījndē*. Dän mōstē en *wijmānskē* of en *wucht* den *wēpēlrōd* dō *fījndē* *hīn dē dōr setē* un dē *mōnspērsōn dē dēd* (that) det *schōtēn* (Schiessen) *bātē* fär *t finstēr*. Wän det *wijmānskē* of det *wucht* den *wēpēlrōd* dērin *setē*, dän *hōdēn jō sōn gērāmsēl dōrbē*:

„*hīr bray ik jōⁿ en wēpēlrōd*,
dän wol ik jōⁿ schōnkē (schenken),
un wān jī mē grīpē woln,
dan mōⁿt jī jōⁿ nīt lōjē bitānkē (bedenken)“.

Dän *ronēn zē wēg* un dän *mōⁿtēn* dō *ōer hīm grīpē*, un wān zē *hīm dän krigēn* op *hōrē grāndē*, dän mōstēn jō med *hīm in t hūs*, un dän *gijē* det *fēzītjēn* („*visitjēn*, d. h. *bewirten*“) *lōs*. Man kēmēn jō *fon hōrē grāndē* *ōⁿ (ab)*, dän *wōrēn jō frō* un *hōjēdēn* (brauchten) *zē nīt mē* (mit). Un sō *gijē t ök* den *cānd* fär *hīlpē* *trē kōnigē*, man dän wās in den *wēpēlrōd* *nōn hārt*, *sunēr n stīrnē* (Stern).

Dän den *nējersmēdēn*, dän *stōd elk edēr* (früh) op, *īm dē cñē* fär dē *ōer* wēl dē *ērstē wēzē*, *īm det nējir an wōtōwinēn*. Un sō *gijē* det dän *hūs bi hūs* det *gōnūsē* *terp trāg* un *krogēn* in elk *hūs fāzēl* un *ök nējirskōⁿkē*. Un sō *gijē t* den *gānsē dai trāg*.

Die Völlerei an den Festabenden scheint mit dem alten Speiseopfer zusammenzuhängen. Besonders werden diese „Dickbauchs-“ oder „Vollbauchsabende“ aus den Landen nördlich der Elbe bezeugt. Im Saterlande durfte am Neujahrsabend der „halbe Schweinskopf“ nicht fehlen: das mag auf die alten Schweineopfer zurückführen, die man zu Mittwinter der *Frija* darbrachte¹⁾.

¹⁾ Vgl. Jahn, *Opfergela*, S. 265. Man darf in solchen Annahmen aber nicht zu weit gehen und darf nicht vergessen, dass in manchen Gegenden aus praktischen Gründen das Schwein während des Winters fast die einzige Fleischspeise ist. In den Wesermarschen isst man im Frühling fast ausschliesslich Kalbfleisch, im Sommer Schafe, im Herbst Rinder und im Winter Schweinefleisch.

Unter den Gebräuchen der Zwölften nimmt das Werfen der *wepel-rō'd* die wichtigste Stelle ein. Wenn dieses Wort echt saterländisch ist, kann es nicht, wie Kuhn, Nordd. Sagen S. 406. 518 annimmt, Diminutiv von got. *waips*, ahd. *weif* (vgl. ostfrs.-plattl. *wipeln*) sein: in solchem Falle müsste es *wīpelrō'd* lauten. Es scheint vielmehr aus *werpelrō'd* entstanden zu sein (vgl. nordfrs. *wjarpeln*, Intensivum zu „werfen“) und Werfrute zu bedeuten. Überall ist der Glaube verbreitet, dass die Zwölften der Weissagung und dem Losen besonders günstig seien (s. unten Kap. VII). Strackerjan (I. 88) erzählt, dass im Saterlande die *wepelrō'd* zum Loswerfen verwandt worden sei, und demnach könnte man versucht sein, sie als „Würfelrute“ zu deuten. Aber der Bericht von einer längst „verschwundenen Sitte“ ist stets sehr bedenklich und auch die Art, wie sie geübt worden sein soll, ist nicht glaubhaft. Ich vermute, dass wir die in anderen Gegenden übliche Auspeitschung böser Dämonen vergleichen müssen. Man peitscht die Mare aus, man sucht das wilde Heer durch Peitschenknallen zu vertreiben, und gerade zur Zeit der Wintersonnenwende verjagt man die Dämonen durch Peitschenknallen, Rutenschlagen, Schiessen und Lärmen (Jahn, Opfergebr. S. 259). Wie sich ein Rest solcher Bräuche z. B. in den schlesischen Schmackostern, jenen verzierten Osterruten, erhalten hat, so in der stld. *wepelrō'd*. Und auch in der Art der Überbringung zeigen andere Gebiete Vergleichbares. Die Bursche „fitzeln“ („dengeln“, „pfeffern“) um Weihnachten die Mädchen, und diese erwidern den Brauch um Neujahr (Mannhardt, Baumkult S. 265 fgg.). Strackerjan (II, 32) berichtet, dass sich zu einem ähnlichen Scherze unter den jungen Leuten des Saterlandes die Überbringung der *wepelrō'd* entwickelt habe: sie werde dem jungen Mädchen am Neujahrsabend als eine Liebeswerbung dargebracht. Ob das hölzerne Herz auf diesen Brauch hindeuten soll, ist, wie alle derartigen symbolischen Deutungen, völlig unsicher. Kuhn wollte in dem oberen, hügelartigen Teile der *wepelrō'd* das Bild des Rades, d. h. der Sonne erkennen¹⁾; das Abschälen des Bastes von den Ruten könnte man (vgl. Jahn a. a. O. S. 195) auf das Flachsoffer beziehen u. a. m. — ich glaube aber, dass es sehr gewagt ist, solchen Schmuck, wie er bei Maibaumkronen und Sonnenruten vielfach erscheint, im einzelnen sinnbildlich zu erklären. Mannhardt (Baumkult S. 163 fgg., 247 fgg.) meint, dass die Überbringung der *wepelrō'd*, wie in anderen Gebieten das Maienstecken, ursprünglich mit der Liebeswerbung verbunden gewesen sei. Eine solche Behauptung ist an sich unbeweisbar; ihr widersprechen aber auch meine Berichte, nach denen die *wepelrō'd*²⁾ nicht nur von Burschen, sondern auch von Mädchen ausgebracht wird und von einer Erwidierung nicht die Rede ist; es heisst nur, dass man am 5. Januar (also am Ende der Zwölften)

1) Vgl. auch Wolf, Beiträge z. d. Myth. I, 114.

2) Die an den alten Wettlauf erinnernde Verfolgung des Überbringers ist bemerkenswert. — Altfrs. heisst Weihnachten *midwinter* und der 5. Janr. *twilfta* (*tolefta*) d.

ebenfalls *wepelrō'de* überbringt, die aber anstatt des Herzens (dem christlichen Dreikönigsbrauche gemäss) einen Stern zeigen. Nach Strackerjans Angaben hingegen ward vor Zeiten die *wepelrō'd* von den Mädchen, denen die Werbung genehm war, durch eine *tansker* erwidert. Das war ein Kohlstrunk, der in einen Torfsoden gesteckt war (II. 34) und auf der Spitze eine Papierlaterne trug; durch den Stamm waren Querstäbe gesteckt, an denen Äpfel und Kuchen hingen. Noch eher als die *wepelrō'd* liesse sich diese *tansker* mit dem Weihnachtsbaume vergleichen; aber solche Berichte über längst „verschwundene Sitten“ sind sehr unzuverlässig¹⁾.

Glaubwürdiger ist die Nachricht, dass man am zweiten Weihnachtstage (II. 27), dem Steffenstage, den „Steffen aus der Tonne klopft“. Einer ward in eine Tonne gesteckt und mit dieser in das Dorf gerollt; dabei und nachher ward tüchtig getrunken. Steffenstrunk und Tonnentreiben sind ja mancherwärts üblich²⁾. Auch die Sitte, dass während der Zwölften nichts rundum gehen, besonders aber das Spinnrad nicht gedreht werden durfte (Kuhn a. a. O. S. 418), ist aus anderen Gegenden bezeugt: auf Föhr durften Schiebkarren und Wagen in dieser Zeit nicht gebraucht werden (Jensen, Die nordfrs. Inseln S. 376). Übereinstimmung nord- und ostfriesischen Brauches also ist auch hier wieder erkennbar.

Auf die von Strackerjan (II. 30) mitgetheilten Lieder ist nichts zu geben: sie verraten weder in Form noch in Inhalt saterländische Spuren.

Fasnacht.

Bi olden tiden, dān firden do lyyde tre degē fōschēnd (Fastelabend). Den sūndai, wan det folk üt dē lest tjōnst (Gottesdienst) kōm, dān gijēn zē etēr 't wershūs un dōnsiden sō lof, wēl ja ginsē nacht trōg. Wan 't dān ljacht (licht, hell) wādē, dān mikēdēn dō fentē (Jungen) ēn oldē imēt'wē (Bienenkorb) med 'n stre'sel (Strohseil) om 'ē nekē (Nacken) un ān med 'n gafelē (Gabel) un ān med 'n ēskēpjēt (Aschensack), det was ēn stok med 'n plun dērān, dē wād āl her un dēr wēt (nass) makēt un in 'ē eskē stipēt. Dān gij det gēljēn (gänglich) ān un zē gijēn ālē hāzē bilōys; wēkē ratēn (gaben) him ēn wust op 'ē gafelē, wēkē ratēn him ēn ai (Ei) in 'ē t'wē, un dē den ēskēpjēt drūch, dē mōste dērop pāsje, det dō āēr gēnēlē (Gängeler) him dē niks fōn wēg nāmēn. Wān jo det terp rund wērēn, dān gijēn jō wēr in det wershūs, un dē wādēn dō ājērē un wustē fērtōrd. Dān gijēn dō fentē dē enē her, dē wēr dē un haldēn dō wuchtērē etēr 't wershūs tō'. Dō wuchtērē mōstēn halēd

1 Die Etymologie ist völlig unsicher. An die Bedeutung „Gartenschere“ ist nicht zu denken; eher könnte in *tan* der Begriff „flechten“ (zäunen und in *sker* der Begriff „Stock, Stütze“ gesucht werden (vgl. nld. *schare*, *scharlatte*, siehe auch *scher-latte* Doornkaat. Wb. III, 116), also etwa „ein mit Zaunwerk versehener Stab“. Schmeller verzeichnet „Zaunscher“, eine Art Fischzeug, s. bayr. Wb. II, 452. 1130.

2) Der Steffen oder Pferdesteffen (Wodan? spielt auch auf Wangerooz, in den Ditmarschen etc.) eine grosse Rolle. Nach Strackerjan (II. 40) sind im Saterlande Kuchen-eisen mit Pferd und Reiter im Gelrauche.

wede: den dei giŕen z fon selŕen dŕ nit wei. Dŕn wude wŕr dŕnsed so loŕe as zŕ wŕllŕn.

Di tŕsdei (Dienstag) det was bekŕnsdei, dŕn hebŕ alŕ trio sespelŕ (drei Kirchspiele) etŕ Rŕmelsŕ grŕn; in jŕ Rŕmelsdŕ serkŕ hed ŕn grŕtŕ lŕndkistŕ stŕn, wir ŕle popŕr fon 't Sŕtŕerlo'nd anwŕrŕn. Dŕr wŕdŕn ŕk an ŕpŕwardŕ do ikŕmestŕrŕ hŕrŕ sŕkŕn (Sachen), to'm be'spil enstŕr, fiŕdŕp, krŕs un ŕl wet dŕ ikŕmestŕrŕ (vgl. S. 250) broke mŕsten. Dŕn wŕdŕn op det Rŕmelsdŕ serkhŕne dŕ burgemestŕrŕ wŕled un ŕk do schŕtŕmestŕrŕ, do wirŕn az nŕ dŕ feldhytŕr. Wan det nŕ dŕn (gethan) wŕs, dan giŕen dŕ Rŕmelsdŕ med do Holŕnŕ etŕ Klompkŕtŕllŕ. Dŕn hidŕn zŕ sukŕ b kŕnŕ fon strŕ, dŕ wirŕn fon strŕ tŕhoŕe bŕndŕn, un dŕn giŕ det ŕnŕ terŕ jŕn 't ŕr (gegen das andere), dŕn schŕnŕn un trŕnŕn (schoben und drŕngten) zŕ sik un slegen sik med dŕ bikŕnŕ. Di dŕn ŕrrŕg (zurŕck) mŕste, dŕ hid fŕrledŕn (verloren) un mŕste dŕn mŕ med do ŕr etŕr hŕrŕ wŕrshŕs tŕn. Dŕn wŕd ŕn'fŕtŕd (angefasst, d. h. angefangen) to'm donsjŕn un bior un fŕzŕl tŕn driŕken. |Un wan det dan dŕn was, dŕn wŕd do fosŕlŕnd anŕrwŕine (irgendwo) biŕrŕn. Det hebŕ ik nit blokŕd (gesehen), man det hebŕ ik fŕrtŕlen hŕd. | Un dŕn wŕd dŕnsed so loŕ, to'm twŕlu ŕre, un dŕrmed was di fosŕlŕnd tŕn endŕ.

Nach einem anderen Berichte fand das „Gŕngeln“ schon eine Woche vor Fasnacht statt: acht dŕgŕ fŕr fosŕlŕnd dŕn bisŕdŕn (benŕhtŕn) dŕ fŕntŕ hŕrŕ hŕndŕ med popŕr un giŕen in twŕn kŕpelŕ, grŕtŕ un litjŕ, alŕ terŕ in 't Sŕtŕerlo'nd trug ŕm ŕirŕr un wustŕ un soŕn dŕrbi midwinterssoŕ; dŕ ŕirŕr un wustŕ, dŕ bŕwardŕn jŕ op tŕn fosŕlŕnd.

Diese Darstellungen weichen in einigen wesentlichen Punkten von denen Strackerjans (II, 36 fgg.) ab. Dass die Rollen beim Einsammeln der Gaben an den Eierkŕk, den Judas und den Wurstberend verteilt sind, ist jedenfalls erst eine spŕtere scherzhafte Zuthat; nach meinem Berichte ist unter den Gŕnglern „der Mann mit dem ŕskŕpyt“, der an den „Hans Muff“ mit dem Aschensack erinnert¹). Von den „midwinterssoŕ“, die diese Leute anhuben, ist mir nicht das Geringste bekannt geworden. Der Haupttag der Fasnachtszeit war der *bekŕnsdei*, wahrscheinlich zugleich die grŕsste Feier des ganzen Jahres, gleichsam ein Stiftungsfest der saterlŕndischen Verfassung (s. oben S. 249). Eine ganz ŕhnliche Feier des Winterschlusses, die mit dem grossen Frŕhlingsthing verbunden war, hat sich in Nordfriesland erhalten: sie ist auf Petri Stuhlfeier ŕbertragen worden (22. Februar). Die Hauptsache war da frŕher das Bikenbrennen; es ist allmŕhlich zu einer Belustigung der Kinder herabgesunken (Mŕllenhoff, Schlesw.-holst. Sagen S. 167; Jensen a. a. O. 354 fgg.). Nach Strackerjans Bericht wurden auch im Saterlande die *bekŕne* (afrs. *biken* = germ. *“baukin-*

1) Die Deutung dieses Namens durch Simrock (Myth.⁶ 548) ist unhaltbar. Nicht weil er die Kinder in den Muff steckt, sondern wegen des schlechten Geruches, den er mit seinem Aschensacke verbreitet, heisst der Mann „Hans Muff“. Um einen besonders schlechten Geruch zu erzeugen, wird im Saterlande die Asche nass gemacht.

vgl. ahd. *bouhhan* = germ. **baukan-*), d. h. die Zeichen (Baken) angezündet, und damit ward unter wildem Geschrei ein Fackellauf über die Felder gemacht. Meine Angaben reden davon nicht, wohl aber von einem Scheinkampfe, der zwischen den Dörfern Ramsloh und Hollen bei *Klompkitilē* (d. h. Klampensteg), hart an der Grenze der beiden Bauerschaften stattfand. Vielleicht waren ursprünglich beide Bräuche nebeneinander vorhanden, und später ist das Fackellaufen abgekommen. In gleicher Ursprünglichkeit wie im Saterlande hat sich wohl nirgends das Scheingefecht erhalten (vgl. Manuhardt, Baumkult 548 fgg.). Ob es den Kampf des Sommers mit dem Winter darstellen sollte, der schliesslich gefangen und begraben ward, und ob die anderwärts üblichen Wettläufe, Vogelschiessen u. dgl. Abschwächungen ähnlicher Kämpfe sind, lässt sich nicht erweisen. — Was Strackerjan von einem „Rumenbouk“ berichtet, klingt unglaublich; jedoch die Mitteilung aus Barssel, dass dort ein alter Ehemann zu Fasnacht eine Fahne über die neuverheirateten Männer geschwungen und sie ermahnt habe, ihren Weibern treu zu sein, scheint, wie so mancher andere Fasnachtsbrauch, auf die Verehrung des Thuner zurückzuführen (vgl. oben S. 267).

Ostern.

Wan mē op de Hebrüg (Hebrücke) stānt un in 't nōdē (Norden) kikēt, dan sūcht (sieht) man halk ō'gēr¹⁾, wē tofādēnē (zuvor) det pāskefiūr ōbadēnd (abgebrannt) wāde. In de wīkē fār pāsken slipēndē (schleppten) de fentē busk un strak tohōpi, en grōtēn bērg, wēl az en hūs hōch, un wan 't dan pāskemondai was un 't begīnde dunkēr to wēden, dan kēmēn alē ljyde ōld un juu dēr tohōpe un dan wāde det pāskefiūr ōnstikt (angesteckt). Man det fiūr deto moste med stel (Stahl) un stēn wonēn wēde. Wan det fiūr dan lystig badēnd, dōnsēde fente un wuchtere derāmē to, bikedēn (bickten) med hēre aiēre, un wēl det ai fon den or stykēn (entzwei) sloch, de hēde detslōgē wonēn. Wan det fiūr dan mē ōtbadēnd was, nōmēn de fente grōtē brōndē derfon, dē namēn zē bekēne un der ronēn zē med heriēmē az wan 't malē (verrückte) ljyde wēren. Was 't fiūr dan ōtbadēnd, dan gōyēn zē in prosesjōn etēr serkē un gōyēn trēē (dreimal) ōm 't hōwē (Kirchhof) un dan etēr hūs; ōldē ljyde gōyēn ok wēl wēer etēr 't pāskefiūr un hālidēn sik dēr 'n glōiēde (glühende) kōlē hēr, wē zē in 't hūs det fiūr fon nēēn med ōnstiktēn. [Scharreler Mundart.]

Der Tanz um das Osterfeuer, welches, wie auch das erste Herdfeuer im Neubau, mit Stahl und Stein gewonnen werden muss, ferner das Eierbicken, der Fackellauf und der dreimalige Umgang um die Kirche — alle diese Bräuche sind im einzelnen auch aus anderen Gegenden bekannt. —

1) bedeutet nicht etwa „heiliges Ufer“, sondern *halk* ist = ags. *héalic* „hoch“.

Die Bezeichnung „*pascha*“ ist über ganz Friesland verbreitet, vgl. nordfrs. *pūask* (Amrum) westfrs. *pēskē*.

Pfingsten.

Kristi hēmelfart — det 's *tjōn* (zohn) *dēgē* fār *pīnstēr* — *dān* *lotēdēn* (losten) *ālē* *wuchterē*, *wel* *jū* *kōnigin* *wēzē* *schāl*, *un* *ratēn* (gaben) *dān* *elk* *ēn* *fiftē* *hōlū* ($A^{1\frac{1}{2}}$), *derfār* *wūdēn* *ēn* *hōd* *un* *ēn* *krāns* *tō^ustāld* (eig. zugestellt, d. h. bestellt).

Pīnstērmō^undai *etēr* *dē* *lest* *tjōnst*, *dān* *mōstē* *dē* *ōldē* *kōnig* *dēn* *fūgēl* *op* 'ē *melnē* (Mühle) *hebi*, *dān* *giŋ* *det* *jūnfo^ulk* *wai* *etēr* *det* *kōnigshūs* *un* *fērdroŋkēn* *dēr* *ēn* *hōlpē* *tunē* *bior*, *dē* *mōstē* *dē* *kōnig* *ālē* *jire* *rikē* (geben). *Dān* *giŋēn* *zē* *fon* *dēr* *etēr* *dē* *melnē*, *Holēnēr* *un* *Romēlsdēr* *ālē* *be* *terpē*, *un* *dān* *wūd* *dēr* *kwēdēn*: „*Ut* *ās* *bedje*, *det* *gōd* *ās* *far* *ūngluk* *bīwort*“ *un* *dān* *fatēdē* *det* *fūgēlschiōtēn* *ō^un*. *Dān* *schōt* *dē* *kōnig* *erstē* *trē* (dreimal), *dān* *schōt* *dē* *fūgēl* *ēmal*, *un* *dān* *schōt* *dē* *mulēr* *insēn*, *un* *dān* *kūd* *elk* *schōtē* *so* *gau* (schnell) *a^u* *dēr* *man* *wil*. *Dān* *wūd* *so* *loŋe* *schōtēn*, *det* *dē* *fūgēl* *dērō^u* *fel* (herabfiel). *Dān* *kōm* *oftē* *noch* *strūd*, *wāldet* *elkē* *tērp* *dēn* *kōnig* *hebi* *wil*. *Dān* *kōm* *jū* *kōnigin* *med* *ēn* *nē^un* *hōd* *un* *ēn* *krāns* *derin* *un* *setē* *dēn* *hōd* *dēn* *op*, *dē* *dēn* *fūgēl* *ō^uschōtēn* *hīdē*. *Dān* *mōstē* *dē* *ōldē* *kōnig* — *dē* *hīdē* *ēn* *tin^unēn* *fūgēl* *in* 't *knoppgat* *bumēljēn* — *dēn* *mōst* *hī* *dēn* *dwo* (thun, d. h. geben), *dē* *dēn* *fūgēl* *ō^uschōtēn* *hīdē*, *un* *dē* *was* *dān* *det* *jir* *kōnig*. *Dān* *nōm* *dē* *nē^ue* *kōnig* *sīn* *nē^ue* *kōnigin* *un* *dē* *ōldē* *sīn* *ōldē* *kōnigin* *in* 'n *irēm* (Arm) *un* *giŋēn* *etēr* 't *wērshūs* *wai*, *un* *dēr* *āl* *det* *fō^ulk* *bēftē* *in* *un* *dē* *fīōlēnstriker* (Geigenstreicher) *giŋ* *farōp*. *Dān* *dōnsēdēn* *dō* *bē* *por* (die beiden Paare) *triō* *spile* (drei Spiele, Tänze) *alēnē*, *un* *dān* *dōnsēdē* *āl* *det* *fō^ulk*.

Jū *nucht* *far* *pīnstērmō^undai* *dān* *wūd* *ēn* *grāten* *maibōm* *far* *det* *wērshūs* *ōpriucht*, *bupē* *med* *ēn* *twērstok* (Querstock), *op* 'ē *ērē* *sīdē* *ēn* *holtēnē* *schīpkē*, *op* 'ē *ērē* *sīdē* *ēn* *putēljē*. *Wān* *zē* *dān* *dēn* *ērē* *dai* *ēn* *zet* (eine Weile) *dōnsēd* *hīdēn*, *dān* *dōnsēdēn* *zē* *ūm* *dēn* *maibōm* *tō^u*, *un* *dān* *mōstē* *dē* *kōnig* *un* *jū* *kōnigin* *ān* *dēn* *maibōm* *stō^undē* *un* *hebi* *med* *sik* *bēēn* (miteinander) *ān* *tāskēdō^uk* *tō^u* *pākjēn* (packen), *dēr* *dōnsēdēn* *dō* *ērē* (die anderen) *dān* *āl* *ērher* (drüherher). *Dān* *giŋēn* *zē* *etēr* *dō* *nēistē* *nabērhu^uzē*, *un* *dān* *mōstēn* *dē* *kōnig* *un* *jū* *kōnigin* *bi* 't *fīār* *stō^undē* *med* *dēn* *tāskēdō^uk*, *un* *dēr* *dōnsēdēn* *zē* *dān* *wier* *āl* *ērher* *rund* *ūm* 't *fīār* *tō^u*. *Dān* *giŋ* 't *wier* *etēr* 't *wērshūs* *tō^u*. *Un* *sō* *iz* *det* *in* *ōldē* *tīdēn* *wēzēn*, *man* *opstūns* (zur Stunde, d. i. jetzt) *firt* *elkē* *terp* *fār* *sik* *det* *fūgēlschiōtēn* *op* *pīnstērmō^undai*.

Unter dieser Fülle von alten Bräuchen, welche die saterländische Pfingstfeier ausmachen, stehen mehrere ganz vereinzelt da. Maifest und Vogelschiessen sind hier, wie man es öfters findet, miteinander verschmolzen, und Sonnwendbrauch ist in dieser Feier aufgegangen. Maikönig wird, wer im Wetschiessen Meister bleibt: ihm wird, als dem besten Schützen, das Zeichen des zinnernen Vogels übergeben, und von der Königswürde ergreift

er Besitz, indem ihm die Maikönigin¹⁾ den Hut aufsetzt. Während in den meisten anderen Gegenden der König selbst seine Braut wählen darf, wird diese hier unter den Mädchen des Dorfes schon zu Himmelfahrt ausgelost. Ihr Kranz und des Königs Hut werden auf gemeinsame Kosten beschafft. Elf Tage später, am Pfingstmontag, erst findet das Vogelschiessen statt. Bei diesem sind zwei Punkte besonders auffällig: vor allem das Gebet zu Beginn der Feier, das dem Ganzen eine eigenartige Weihe giebt. Und ferner: im Saterlande wird der Vogel nicht von einer Stange oder vom Maibaum, sondern von einem Flügel der Windmühle herabgeschossen, und nächst dem vorjährigen Könige und dem Vogte hat der Müller das Recht, vor den anderen Leuten zu schiessen. — Der zweite Teil der Feier spielt beim Maibaume. Das ist (II, 52) eine Birke²⁾ mit einem Querstocke, von dem auf der einen Seite ein hölzerner Schinken, auf der anderen eine Flasche herabhängt. Dass man den Maibaum mit Trink- und Esswaren schmückt, wissen wir auch aus anderen Gegenden³⁾, und den Erntemai zierte man gern gerade mit Würsten, Schinken, Weinflaschen und dergl. (vgl. Mannhardt, Baumkult S. 170–172; 202 fgg.); dass man aber einen hölzernen Schinken und eine leere Flasche aufgehängt hätte, ist mir sonst nicht bekannt. Von der Sitte (II, 78) dass vor Zeiten auch im Saterlande ein Erntemai aufgerichtet ward, ist keine Spur bewahrt; ist dieser Bericht aber glaubwürdig, so liegt die Vermutung nahe, dass der erwähnte Schmuck des vor der Ernte errichteten Maibaumes etwa einen Gegensatz zum herbstlichen Erntemai bilden sollte, der mit einem wirklichen Schinken und einer gefüllten Flasche geziert war. — Der Maibaum wird umtanzt, und dann müssen alle über ein Taschentuch springen, das von dem Königspare gehalten wird. Wahrscheinlich ist dieser Sprung ein Rest der anderwärts üblichen Sitte, über das Sommersonnenwendfeuer zu springen. Dass Tänzer und Tänzerinnen dann von Hof zu Hof gehen, ist ebenfalls für andere Gegenden (vgl. z. B. Kuhn, Märkische Sagen S. 327) bezeugt, wie denn überhaupt ein Pfingstumzug vielerwärts stattfindet⁴⁾. Es darf als sicher gelten, dass dem Gewittergott Thuner ein Anteil an dem Mittsommerfeste zukam (vgl. auch Hillebrandt, Die Sonnenwendfeste, Festschr. f. Konrad Hofmann S. 339). Da nun jener Sprung über das Tuch sich beim Umgange um die häuslichen Herde wiederholte, so mag man darin

1. Von der Pflicht einer Gegengabe II, 52 ist mir nichts bekannt geworden.

2. Die Birke heisst *de rizené boom*; der Vogelbeerbaum Eberesche heisst meines Wissens niemals *maibum*, wie Strackerjan II, 52 meint, sondern *krife* oder *dragzélkeboom*.

3. Selbst in grossen Städten findet man Reste dieses Brauches bewahrt. Ich erinnere mich, dass noch etwa vor 25 Jahren stets auf dem Bremer Schützenfeste eine hohe, mit Seife beschmierte Stange errichtet war. Sie war mit einer Krone geschmückt, in der Esswaren, bunte Tücher u. dergl. hingen. Die Knaben, die den Stamm erklettert hatten, durften sich ein Stück herabnehmen.

4. Pfingstprozessionen haben sich namentlich in katholischen Gegenden erhalten, nach Strackerjan II, 52 auch im Saterlande.

eine Spur des Thunerkultes sehen, umso mehr als in diesem das Tuch auch sonst eine Rolle spielt (s. oben S. 267. 274).

Ernte und Sonstiges.

Tichtē bi halk ōgēr lezē (liegen) enīgē ekērē, dō Pipkēbōrig hētē, un fluks dēran synt ōrs enīgē ekērē, dō man Schjprionswerft namdē, un hiran leit det olde hōf, wet nū ōk rōgēnekērē synt. Nit fūr dērſon iz det melēnkijōs (Mühlenskreuz), wir zē tōfārne unēr adēn 's ēunds, wan 't mjoēn (Mähen) dēn (gethan, fertig) was, tōhōpēk mōwē, medērē un binstērē (Mäher und Binderinnen), un dēr wāldēn, det hat dī enē pakēdē den ōr bi dē bōwē un waltērdēn sik sō herōmē [Scharrel]. Wān dī rōgē tō'hūs wās, dān wād dēr ādēnbjōr hēldēn (Erntebier gehalten); dān wā dēr mūzik in 'n wōrshūs, dīr gij det juwē fōlk āl wainē (hin), ōk dō juwē kērlē (Ehemänner) un wjōwē, un dān wād dēr dōnsēd un fiksēn (tüchtig) drōjkēn bet mō'ndēgs midēns (morgens), det wās stilswigēd (stillschweigend, d. h. „in der Regel“) āltid ādēnbjōr [Utende].

Von den Erntebräuchen, die Strackerjan (II, 78; vgl. Kuhn, Nordd. Sagen S. 395) nennt, ist mir nichts erzählt worden: weder dass man einen Erntemai errichte, noch dass man gleichzeitig mit dem Mähen fertig zu werden strebe und zu Ende desselben einen Haufen (*Ptērbelt?*) stehen lasse. Die Flasche, die man zu Bokelesch zuletzt in den Roggen legt, haben wir als Symbol der Fruchtbarkeit bereits am Maibaume kennen gelernt (vgl. Schade, Sage von der heiligen Ursula, Hannover 1854, S. 89). Wie sich hierin die Bräuche vor und nach der Ernte, die Bitt- und Dankopfer, ähneln, so auch findet sich das im Saterlande bei der Ernte übliche „wālē“ der Mäher und Binderinnen in anderen Gegenden als Maibrauch. Während in Kelbra bei Sangerhausen Schnitter und Schnitterinnen bei der Ernte sich paarweise einen Hügel hinabwälzen, berichtet englische Sitte „the rolling of young couples down Greenwichhill, at Easter and Whitsuntide“ (Mannhardt, Baumkult S. 480 fgg.). Dieses Wälzen und das Beilager auf dem Ackerfelde berührt sich mit altindischem Kulte und muss ein uralter Brauch gewesen sein, der einer Fruchtbarkeit spendenden Gottheit galt (vgl. Alfr. Hillebrandt a. a. O. S. 336 fgg.). Wenngleich der Zeugnisse aus germanischen Ländern sehr wenige sind, vermag ich für friesisches Gebiet noch zwei Belege beizubringen. Die Sitte wird auf dem nordfriesischen Festlande geübt und heisst in der Gegend von Niebüll „mēdēwālērn“ d. h. „Matwälzen“. Für Helgoland bezeugen ähnliches die „Schleswig-Holsteinischen Anzeigen von 1750“: Bursch und Mädchen legen sich altem Herkommen gemäss ins Korn, er kriecht unter ihre faltenreiche Kortel; eventuell heiratet später der Kortler die Kortelfamel, und dafür muss an die Obrigkeit eine Strafe erlegt werden (vgl. auch Schütze, Holst. Idiot. II, 327). — Das *ādēnbjōr* (Erntebier) bietet zu Erläuterungen keinen Anlass.

Weitere Sitten und Bräuche, die sich auf die Landwirtschaft beziehen, teilt Strackerjan mit, andere werde ich an späterer Stelle einflechten -- es sind Bauernregeln. Was unter der Erde wachsen soll, muss bei abnehmendem Monde gepflanzt werden, alles Andere bei zunehmendem; in der Galluswoche (vgl. unten Kap. VII) darf nicht gesäet werden; in den blauen sechs Wochen (St. Thomas bis Lichtmess, 21. Dezbr. bis 2. Febr.) müssen die Eichen beschnitten, am Weihnachtsmorgen die Bäume umwickelt werden; Jakobi soll man das Roggenmähen beginnen, zu Johannis die Heidschnucken scheren u. a. m. (Schluss folgt.)

Allerlei Inschriften aus den Alpenländern.

Gesammelt und mitgeteilt von

Franz Ilwof.

Auf meinen zahlreichen Wanderungen durch die österreichischen, deutschen und Schweizer Alpen, auf meinen vielen Kreuz- und Querzügen zu Wagen und zu Fuss, über Berge und durch Thäler, von Ungarns Westgrenze bis in die Mitte der Schweiz, habe ich — allerdings nur nebenbei — meine Aufmerksamkeit auch auf Inschriften gelenkt, welche ich an den Häusern, auf Brunnen, Grabsteinen etc. aufgezeichnet fand und dieselben, wenn sich mir Zeit und Gelegenheit bot, abgeschrieben.

Ohne irgendwie auf Vollständigkeit oder Systematik Anspruch zu machen, stelle ich sie hier zusammen¹⁾, geordnet nach Ländern, mit Steiermark beginnend und mit einer Inschrift aus der östlichen Schweiz schliessend, und füge einigen kurze Anmerkungen bei.

Aus Steiermark.

Beim Bockwirth ist es hier genannt,
Hier kriegt man Bradel allerhand,
Auch Suppen, Fleisch und Würst daneben,
So dass man kann recht lustig leben;
Wer Geld hat, der geh' da hinein,
Beim Bockwirth ist guts Pier und Wein,
Wer aber keins im Beidel hat,
Der geh vorbei, ist kein Schad.

Auf einem Wirtshause in Schladming an der Enns.

¹ Zugleich als Nachträge zu Ludwig von Hörmann, „Grabschriften und Marterlen“ I. und II. Folge (Leipzig 1891) und zu desselben „Hausprüche aus den Alpen“ (Leipzig 1892).

Gott dem Herrn trau ich,
Auf sein Wort bau ich.

Auf einem Hause in Neumarkt.

(Zu oberst das Bild eines umgekehrten Stiefels.)

Weil die Welt jetzt ist so aufgeklärt,
Drum ist der Stiefel umgekehrt.
Soll die Welt einst anders werden,
Kommt der Absatz wieder auf die Erden.

Auf dem Schilde eines Schusters zu Maria Zell vgl. Haussprüche aus den Alpen von Hörmann, S. 111. 179).

Dieses Haus steht in Gottes Hand,
Beim Seewirth ist es genannt.
Liebe Gäste kommt herein,
Ihr werdet gut bewirthe sein
Mit Brantwein, Bier und echten Wein
Und mit verschiedenen Speisen,
Auch wird man Freundschaft euch erweisen.

Auf dem Hause des „Seewirth“ am Erlafsee bei Maria Zell.

Mein ♡ in mier
Deil ich mit dier
brichß ich an dier
fo rechß gott an mier
vergiß ich dein
fo vergiß gott mein
daß foll vnßer Beder ferbintnuß fein.

Glückh kombt oft
Wol man nit hofft
Aber vil eher
Kombt ohn glück her.

geschrieben den 26. Juni 1650

Ullrich Graff zu Sultz.

Ulrich Graf zu Sultz 1640
Anna Katharina Gräffin zu Sultz
geborne Gräfin zue hohen Embs.

In runde Gläser der in die Stadtpfarrkirche zu Murau sich öffnenden Fenster des fürstlich Schwarzenbergischen Oratoriums eingeritzt.

Der Steinsockel des grossen schmiedeeisernen Brunnengitters, eines Meisterwerkes der Schmiedekunst, auf dem Marktplatze zu Bruck an der Mur, trägt folgende Inschriften:

Im 1626 Jahr
Von Gmainer Statt
ich Erpavet war.

Ich Hanns Prasser
Trinckh lieber Wein als Wasser.
Trvnckh ich das Wasser
So gern als Wein,
So kvndt ich ein
Reicherer Prasser sein.¹⁾

1) Diese Strophe etwas geändert aus Wiener-Neustadt bei Hörmann, Haussprüche, S. 172.

Destwegen bin ich
worden graben,
Das man ein kielen
Trynckh kan haben
Und mag mich drinckhen
Ohne Sorgen
Hat man kain Gelt
So thve ich borgen.

Umb wegen Rebe-
Lions Gefahr
Die Stadt Linz
Belegert gar¹⁾
Der Barthlmai Linzer
Marckh hie Gehalten war.

Ich arbeit das Läder mit Fleiss
Meinen Herrn zu Nutz und mir zu Preiss.

Auf dem Hause eines Lederers in Übelbach, nördlich von Graz, unter dem Bilde eines in Arbeit begriffenen Lederers.

Im 1629er Jahr
Defs Monath October fürwahr
Thät dieser Elephant allda Stallung han,
Ihn habn gesehn viel Fraun und Mann
Ob freud und verwundern sich sehr.
Den Allerböchsten Lob und Ehr
Dass Elephant so klar und fein
Giebt zu erkennen die Allmacht sein.

Unter dem Bilde eines Elephanten im Hofe des Gasthofes zum Elephanten in Graz. (S. 283 sub „Brixen“).

Hier unter diesem Leichenstein
Ging dieser Mann zur Prüfung ein,
Er wartet auf die ewige Ruh',
Er drückt erst ein, dann beide Augen zu!

Auf einem Grabstein im Friedhofe von St. Leonhard in Graz.

Betrübtes Beingerüst von einem alten Sündner
Erweiche, Stein, das Herz der neuen Bosheitskinder.

Auf einem Grabstein im Steinfeld-Friedhofe in Graz.

Gott lieben macht selig,
Wein trinken macht fröhlich,
Drum liebe Gott und trinke Wein
So wirst du selig und fröhlich sein.

Auf dem Gasthause „Eichberger“ auf dem Buchkogel w. von Graz. Derselbe Spruch von fünf anderen Orten bei Hörmann, Haussprüche. S. 156.

Wir pauen hoch und fest
und seyn nur fremde Gäst,
wo wir werden ewig sein,
pauen wir nur wenig drein.

An einem Hause in Ligist. Derselbe Spruch, in etwas verderbter Fassung, stand an dem Kanzlergut bei Tobelbad und an einem Hause in Badegg bei Tobelbad.

1 Im Sommer 1626 wurde Linz in Ober-Österreich von den aufständischen Bauern unter der Führung des Stephan Fadinger belagert und daher der Bartholomäus-Markt statt in Linz in Bruck an der Mur abgehalten.

Fang an mit Gott, mit Gott hoer auf,
Das ist der schoenste Lebenslauf.

Gottes Wille sei mein Ziel,
Weil Gott nur das beste will.

Dieses Haus ist gut gebaut,
Gott dem Herren anvertraut.

Gott weiss dich überall zu finden,
Drum hüte dich vor allen Sünden.

Zum Wirtshaus gut bestellt,
Hier bekommst was gefällt.

Hausprüche aus Ligist.

Michel Reisch bin ich,
Das Gebet mach nicht für mich
Und nur für dich,
Wenn ich stirb so bet für mich.

An einem Hause auf der Pakalp (Übergang aus Steiermark ins kärntische Lavantthal).

Das Haus ist für dich und nicht für mich.
Wer nach mir kommt beth für mich. 1818.

An einem Hause zu Gösting bei Graz.

Peter Schröck bin ich genant,
Der Himel ist mein Vaterland,
Die Welt ist nur ein schlechte Stadt,
Da kein Mensch zu bleiben hat.

An einem Hause an der Pakalp.

Alle Zeit lustig ist gefährlich
Alle Zeit draurig ist beschwerlich.
Lassen wir nur Gott gewalden,
Hat uns stehts besorg, wird uns noch erhaldden.

An einem Hause in der Liebenau bei Graz.

Allda thut man
Hassen — Verachten — Lieben
Die Schalkheit — die Laster — den Frieden
Schuitzen — Ehren — Verfechten
Die Armen — die Frommen — die Rechten.

Umschrift auf dem Wappen des Marktes Deutsch-Landsberg, sw. von Graz.

Pist durschtig, gehe her
Und lab dich hier.

Auf dem Brunnen in der Burgruine Wildon, s. von Graz.

In fridt bin ich dahin gefarn,
Den meine augen gesen habn
Dein Haylandt Herr von dir bereit
Zum liecht der ganzen christenhait.
Indess rue ich in diser grufft
Biss auff meins Herrn widerkhunfft.

Auf dem Grabstein des kais. Rates Sigmund Schrott zu Khindberg, gest. am 11. Juni 1571. In der Pfarrkirche zu Cilli.

Das ist des Jägers Ehrenschild
 Dass er bewacht und hegt das Wild.
 Auf dem Hause eines Jägers bei Cilli.

Aus Ober-Österreich.

Man nennt das grösste Glück auf Erden
 Gesund zu sein!
 Ich sage nein.
 Ein grösseres Glück ist gesund zu werden.
 Auf der Sophien-Esplanade in Ischl.

(Oben eine Hausmarke mit der Jahreszahl 1585.)

Vicentz Pavdinger gmachd.
 Wo Got zum Haus nit gibt sein Gvnst
 So Arbeit iedermann vmbsvnst. Psal. 127.

(Wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen.
 Ps. 127, 1.) Auf dem Hause Nr. 5 auf dem Stadtplatze zu Gmunden. Auch bei
 Hörmann, Haussprüche S. 107, jedoch nicht vollständig und wortgetreu.

Der Ochs hat Fleisch und Bein zum Laufen,
 Darum kann ich das Fleisch ohne Bein nicht verkaufen.
 Auf dem Hause eines Metzgers zu Hallstadt.

Aus Salzburg.

Trag nichts hinein, trag nichts hinaus,
 So bleibt der Friede stets im Haus.
 Auf einem Hause zu Zell am See. (Vgl. Hörmann, Haussprüche, S. 104
 und 112.)

Das Beste ist auf dieser Welt
 Dass Tod und Teufel nimmt kein Geld,
 Sonst müsst gar mancher arme G'söll
 Oft für einen Reichen noch in d'Höll.

Auf einem Hause zu Hallein. (Derselbe Spruch auf einem Hause zu Imst in
 Tirol. Hörmann, Haussprüche, S. 136.)

Gott ist mein Herr und Schöpfer
 Ich bin der Thon, er ist der Töpfer.
 Auf dem Hause eines Töpfers zwischen St. Johann im Pongau und Lend.

Dieses Haus gehört mein und doch nicht mein,
 dem zweiten wird es auch nicht sein,
 den dritten trägt man auch hinaus,
 Und wenn der Tod kommt vor die Thür,
 So gehts dem vierten so wie mir.
 Lieber Freund jetzt frag ich dich,
 Wem gehört dies Haus?
 Am Hiesenbauerhaus am Wege auf den Gaissberg bei Salzburg.

Aus Tirol.

Lieber Gast komm schnell herein,
Hast Du Geld, so hab' ich guten Wein;
Hast Du kein Geld, so magst drüben einkehren,
Da steht ein Brunnen mit zwei Röhren.

Auf einem Wirtshaus im Brixenthal.

Dieses Haus ist mein
Und doch nicht mein.

Auf einem Hause bei Imst im Oberinntal. (Vgl. S. 282 und Hörmann, Haussprüche, S. 125—128.)

Wiewohl dies Haus ist ganz klein,
So scheint gleichwohl die Sonn' herein.
Christus, die Sonne der Gerechtigkeit
Scheine herein zu aller Zeit.

Auf einem Hause bei Imst.

Ich achte meine Hasser
Nicht mehr als Regenwasser,
Das von dem Dache fliesst.
Und ob sie mich beneiden,
Sie müssens dennoch leiden,
Dass Gott mein Helfer ist.

Auf einem Hause zu Mayrhofen im Zillerthal. Vgl. Hörmann, Haussprüche, Seite 6.

Der älteste Gasthof in Brixen, der seit 1545 besteht, trägt noch jetzt „als des Hauses Schild und Zier, das Elephantenthier“. An der Westseite des Hauses stellt ein wiederholt aufgefrischtes Freskobild den Elefanten in natürlicher Grösse mit Führern und Begleitern, theils in orientalischer, theils in spanischer Tracht, vor. Dabei folgende Inschrift:

Als man zalt 1551 Jar	den 2. tag Januari fürwar
Was dies thier Elephant	in Teutschland unerkant
Allhie durchgfuerdt worden	zu eeren den grossmächtigen
	Fürsten und Herrn
Maximilian zu Behem Künigreich	Ertzherzogen zu Ostreich.
Andre Posch die liess malen	Lenhart Mair ditz verfaren.
Gott well das haus in seiner verhuetzung haben	
Des Inhaber leib, ehr unnd guet allezeit bewaren.	

Anno 1645 hat Lenhart Eschpaur Miller dis wider verneuweren lassen¹⁾.

Der erste Elefant, der in Deutschland gesehen wurde, ist derjenige, welchen Harun al Raschid, der Khalife, Karl dem Grossen als Geschenk

1) Ein anderer auf demselben Gasthofe befindlicher Spruch bei Hörmann, Haussprüche aus den Alpen, S. 157. — Vgl. zu beiden den S. 280 angeführten Spruch auf dem Gasthofe zum Elefanten in Graz.

sandte (Einhard. Vita Karoli. caput 16; Monachus Sangallensis II. 8), und der den Namen Abul Abbas trug; er wurde dem Kaiser am 19. Juli 802 zu Aachen vorgeführt (Einhard. Annales ad annum 801, 802). — 1443 soll ein Elefant auf der Messe zu Frankfurt a. M. gezeigt worden sein, 1482 wurde ein solcher zu Köln bewundert, 1563 ebenda jener Elefant, den König Philipp II. von Spanien dem Kaiser Ferdinand I. schickte. — Der Elefant, der im Jänner 1551 durch Brixen zog, war jener, ein männlicher asiatischer, den Erzherzog Maximilian, später Kaiser Maximilian II. aus Spanien mitbrachte; im März 1552 kam dieses Tier nach Wien, wurde dort im April zur Schau gestellt und später in die Menagerie nach Ebersdorf auf dem Marchfelde gebracht¹⁾.

In dem Speisesaale des Gasthauses zur Post in Füssen am Lech in Bayern befindet sich ein Ölgemälde, die Stadt Füssen darstellend, oben rechts das österreichische, unten links das bayerische Wappen zeigend, mit folgender Inschrift, welche sich auf den dortselbst am 22. April 1745 zwischen Maria Theresia und dem Kurfürsten von Bayern, Maximilian III. Josef abgeschlossenen Frieden bezieht:

Europa singt der Freuden Lied,
was man sobald geglaubet nimmer,
geschah doch, es wurde Fried,
Und zwar anheut in diesem Zimmer.
Hier wurd der tapfern Guelphen Haus
mit Österreich gesöhnet aus,
es grüne Bayrn und dem nichts gleich
das höchste Haus von Österreich.

Füssen den 24. April 1745.

Aus der Schweiz.

Hier liegt Hans Gottlieb Lamm,
Er starb durch'n Sturz vom Damm,
Eigentlich hiess er Leim,
Das passt aber nicht in'n Reim.

Grabschrift auf dem Friedhofe zu Rorschach am Bodensee.

Nun mögen zwei lateinische Inschriften folgen, die mir beide beachtenswert scheinen, die eine, weil sie, ein Chronogramm enthaltend, auf einem schlichten Bauernhause in einem Tiroler Dörfchen steht, die andere, als historisches Denkmal und wegen der edlen Gesinnung, die sie zum Ausdruck bringt.

PaX VIVa hVIC DoMVI CaeterIsqVe IntransIbVs. .

Auf einem Bauernhause zu Virgen im Iselthale in Tirol (1746).

1 A. Kaufmann, Über Tierliebhaberei im Mittelalter. (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1884) V. S. 399—423, bes. S. 409 f. und 423.)

Ave

SanCta qVae ab IpsoMet Deo ConstItVta IVstItIa!

Haec in Aedibus his judiciariis caeca esse jubetur.

Divites ne respiciat, pauperes ne despiciat.

Sed jus suum cuique tribuat.

ProprIIs IMPensIs aedIfICarI fIerIqVe CVraVIt

fran. Ant. Pps. Archieps Salisburg. S. S. Apleae

Legat. Primas German. S. R. J. Pps ab Harrach.

(Auf dem alten Gerichtshause zu Windisch-Matrei im Iselthale Tirols; über der Schrift das habsburgische Wappen. — Franz Anton Graf von Harrach, geb. 1665, wurde 1709 zum Erzbischof von Salzburg erwählt und starb 1727. — Das Iselthal, die Tauernthäler, die sich vom Velber- und vom Kalserbauern herab erstrecken, sowie das Thal Defreggen gehörten im 18. Jahrhundert noch zum Hochstifte Salzburg und wurden erst später zu Tirol geschlagen.)

Zum Schluss einen gewiss unbeabsichtigten „Kalauer“ auf einer Hausinschrift. Noch bis vor kurzem war auf einem Hause, seitlich von der Keplerstrasse in Graz zu lesen:

Wer auf Gott vertraut

Hat wol gebaut.

und unmittelbar darunter in gleichen Schriftzügen:

Hier bekommt man gutes Sauerkraut.

Graz in Steiermark.

Bilder aus dem færöischen Volksleben.

Von V. U. Hammershaimb.

Aus dem Færöischen übertragen von Dr. Otto L. Jiriczek.

(Schluss.)

Grindaboð.

Wir waren zum Fischen ausgefahren und hatten ausser Angelhaken auf kleine Fische und Weisslinge auch die Grossangel mit und hatten eine grosse Heilbutte bereits über das Wasser gezogen, da riss sie sich los und verschwand mit Angel und Schnur auf Nimmerwiedersehen; kein Wunder, dass wir uns über ihr Ausreissen und den Verlust des guten Bissens ärgerten. Doch dieser Ärger war bald vergessen; denn gleich darauf bekamen wir anderes zu denken, das erfreulicher war. Im Süden sahen wir

ein Boot, das rasch mit dem Mast ein Zeichen gab¹⁾: die Fangschnüre wurden eiligst eingezogen und wir drei ruderten, so scharf es nur ging, auf die Grindwale zu. Nach einer Weile waren wir so nahe herangekommen, dass man das Schmauben der Wale hörte: Wind und Wasser waren regungslos still, die See stand wie gestarrtes Blut und die Berge spiegelten sich in ihr. Die Herde erwies sich gross, wir schätzten sie auf mindestens 800 Stück. Ein Boot war ihnen jetzt in den Rücken gekommen und nun versuchte man die Herde durch Würfe mit dem aus Schmurende gebundenen Senkstein zu treiben und sie in die gewünschte Richtung zu lenken. Die Wale waren lammfromm, flohen nicht vor den Booten und liessen sich mühelos aus dem Meere zu den Inseln locken.

Aber obwohl die Treiber froh waren, sie so nahe zu den Inseln gebracht zu haben, schien es doch eine Zeitlang, dass sie nicht weiter zu bringen wären: denn so oft sie glücklich um das Südende von Nölsö gekommen waren, drängten sie sich um das Boot zurück und wollten ostwärts zurück in das offene Meer: sie mochten das Gefühl haben, dass sich hier eine Schar abgelöst habe und wollten sich mit der Herde wieder vereinen; — die Boote waren zu gering an Zahl und vermochten sie nicht zu hindern, und die Ruderer begannen von dem vielen Rudern müde zu werden; auch waren die Fahrzeuge schlecht bemannt: nicht mehr als drei Mann in jedem Boote, und so konnten nicht mehr als zwei rudern, einer musste auf dem Endsitze stehen und die Scheuchwürfe thun. Die meisten befahl daher Missmut und sie sorgten darüber, dass die ganze grosse und langwierige Mühe, die sie gehabt hatten, erfolglos zu werden drohte. Zu allem Glücke war ein Mann auf der Südspitze, der Torfhaufen mit Grastorf zudecken wollte; kaum hatte er die Boote erblickt, welche die Walherde trieben, so lief er schon aus Leibeskräften in das Dorf, um die Walbotschaft [Grindabod] zu überbringen; noch ehe er ins Dorf kam, schrie er: Grindabod! Grindabod! so dass es weithin erscholl, und nun rannte einer über den anderen mit dieser Freudenbotschaft im Tone, die Kinder stimmten mit ein und jedermann stürzte in vollem Laufe zu dem Bootsschuppen herab, um das Boot flott zu machen und die Walfang-Gerätschaften hineinzulegen: Grindwalleinen, Walfischspiesse, Fischpicken, Harpunen und Geröll, durch dessen Wurf die Wale gescheucht werden. Frauen und Mädchen kamen mit Speisesäcken, Kisten und Strümpfen gelaufen. Sobald der Mann, der die Botschaft brachte, ins Haus gekommen war und zuverlässige Nachricht vom Grindwal geben konnte, wurde an der richtigen Stelle ein Signalfuer für die Streymoyinger angezündet, und auf Streymoy wurde mit einem Feuer erwidert und den nächsten Dörfern, die das Feuer nicht sehen konnten, Botschaft gesandt.

1. Wird eine Walherde erblickt, so benachrichtigt man andere Boote durch Aufhissen einer Jacke (od. ähnl.) am Mast.

Die armen Leute, die bei den Walen liegen, abgemattet und erschöpft und doch entschlossen, nicht nachzugeben, so lang der Arm noch ein Ruder heben kann, sie arbeiten noch immer, obschon es ihnen aussichtslos erscheint, sich überanzustrengen; sie wissen ja von nichts, was im Dorfe vor sich geht und wie nahe die Hilfe ist. Nun sieht das Finderboot die Lohe auf dem Kuhberge [nördlich von Thorshavn], die Antwort zu Nes und die Flammen in Strendur; die Besorgnis, es habe sie niemand vom Lande erblickt, dürfen sie nun schwinden lassen — und doch wagen sie noch nicht vollständig sich darauf zu verlassen, dass die Sache gut steht, dass die Botschaft ihnen gilt; es könnte ja eine andere Walherde im Westen sein, die dort verkündigt wird. Aber im selben Augenblick sehen sie auch schon ein grosses Boot, dann ein zweites, drittes, viertes auf sie zuhalten. Der Schaum sprüht auf, so rudern sie — es sind die Nólsoyinger, die da kommen. Die Leiter des Fanges fahren auf das Finderboot zu und fragen dort, in welche Bucht sie die Wale zu treiben gedächten; die Finder überlassen ihnen die Entscheidung, aber fügen doch hinzu, sie würden gerne sehen, dass die Herde geradenwegs in die Thorshavnbucht hielte, wenn nach ihrer Meinung Aussicht dafür wäre, sie dorthin zu lenken; die Finder sind ja arme Leute und wollen natürlich ungern den grossen Fang aus den Händen lassen, der ihnen zu erwarten steht, wenn es glückt, die Wale zu töten. Die Leiter bitten nun die Treiberboote, die Herde gegen Thorshavn zu treiben, und nun kam mehr Leben in das Treiben, denn nun kam Boot auf Boot, alle mit frischen Kräften gut besetzt, und bald waren ungefähr fünfzig grosse Boote, mit je acht bis zehn Männern bemannt, hinter der Herde, und die Flotte wuchs jeden Augenblick, indem nach und nach die Boote, die einen längeren Weg zu rudern hatten, hinzustiessen. Waren vorher bei der geringen Anzahl der Boote die Leute besorgt gewesen, sie möchten zu schwach sein, um die Walherde geradenwegs in eine Bucht treiben zu können, so waren sie jetzt fast übermütig infolge ihrer Menge und hielten jeden Zweifel an dem Gelingen für ausgeschlossen; sie sollten bald eines besseren belehrt werden. Sie wollten die Sache beschleunigen und die Wale zu schnellerer Fahrt antreiben, ruderten daher knapp an sie und warfen Steine auf sie, doch allzu nahe, so dass die Wale scheu wurden und in unruhige Bewegung kamen: das gefiel den meisten Treibern sehr gut, und sie ruderten so hart, dass sie den Walen folgen konnten, und schlugen auf sie los; das wurde aber den Walen zu viel, und husch! — sie tauchten unter. Schreien und Brüllen und Getöse von den Rudern hatte bisher geherrscht — nun hielten alle inne und es wurde so still und ruhig, dass man den schwächsten Laut in der ganzen Flotte hätte vernehmen können. Alle zogen die Ruder ein und hielten sie still, sie lauschten, ob sich kein Blasen vernehmen lasse, sie standen auf den Bänken, um der Herde mit den Augen zu folgen und zu erspähen, wo sie sei; — nichts liess sich hören, nichts sehen, die Wale

waren verschwunden. Ungeduld betief die Männer, man griff wieder zu den Rudern, ein Boot ruderte dahin, das andere dorthin, um die Wale zu suchen, aber kein Wal liess sich sehen oder hören, und in manchem Boote konnte man Flüche und Verwünschungen gegen die, welche in ihrem übergrossen Eifer ihnen den prächtigen Fang verdorben hatten, vernehmen. Doch die Herde war nicht ganz verschwunden — unter der Ansiedlung auf Nölsö sah man wieder mehrere Strahlen aufspritzen, ein Boot, das sich in der Nähe befand, gab mit dem Mast ein Zeichen, um sie zu benachrichtigen, und daraufhin fuhr das ganze Heer von Booten, das weit zerstreut gewesen war, pfeilschnell und schäumend auf die Herde zu. Der Sýslumaan und die Fangleiter ordneten nun an, wie getrieben werden sollte und passten wohl darauf, dass kein Boot den Walen zu nahe käme und sie scheu mache, da sie Neigung zum Tauchen hatten. Nun glückte es: die Herde liess sich über die Untiefen und Blindschären gegen die westliche Bucht zu treiben, dann wieder hinaus um Tinganes, die Boote legten sich in dreifachem Halbringe vor, und nun ging es landwärts, gegen die flachen Uferstrecken im Grunde der Bucht: jetzt war die Zeit für den ersten Harpunenwurf gekommen, den einer der Leiter thun sollte: die Waffe sauste nach allen Regeln der Kunst und fuhr einem der hintersten Wale, der geradenwegs auf das Land zuschwamm, in den Schwanzteil, knapp vor der Flosse; ein Blutstrahl wirbelte aus der Wunde, der Wal wurde rasend, fuhr wie gepeitscht durch die Herde und theilte ihr seine Raserei mit, so dass sie, einen nachstürzenden Wogenberg hinter sich, davonrasten; die See türmte sich vor ihnen auf, wo sie fuhr, und wurde von ihnen weit in das Land getragen; da spürten sie Grund und wollten wieder in die See umkehren, doch ehe die vordersten Wale, die am weitesten auf das Land geraten waren, sich zum Wenden anschicken konnten, strömte die Flut von ihnen zurück und sie lagen im Trocknen; die am Lande befindlichen Männer stürzen nun herbei und schneiden ihnen den Hals auf, so dass das Blut in Strömen rinnt und das Meer rot färbt. Jene Wale, die die letzten waren und nicht am Sande aufsasssen, da sie keinen Platz fanden, brechen sich nun gegen die Boote durch, die ihnen mit Waffen und Steinen begegnen, und selbst wenn sie die erste und zweite Kette durchbrochen haben sollten, geschieht es nur äusserst selten, dass sie nicht vor der dritten umkehren; wohin sie kommen, werden sie verletzt und gesteinigt, das Blut, in dem sie schwimmen, blendet sie, und sie selbst wühlen die See bis zum Grunde auf; sie sind nun ganz rasend, und gelingt es einem einzelnen Wale, alle drei Ringe zu durchbrechen, so kehrt er oft von selbst wieder zu den anderen zurück, unter denen der Mord wüthet. Ja, hier herrscht Mord, und es ist schauerlich genug zu sehen für den friedlichen Zuschauer auf dem Lande: hier stürmen einige Wale an verschiedenen Stellen des Strandes an das Land, dort liegen Boote mitten unter den Tieren, die Blut emporspritzen und sich hin und her

winden, aber harpuniert werden, wo sie zum Vorscheine kommen; andere ermatten infolge des Blutverlustes, der grosse Haken wird in sie eingeschlagen und die Schnur aus Land gezogen, damit man sie aufziehen und so schnell als möglich zur Blutgewinnung ihnen den Hals aufschneiden könne; sonst beginnt das Fleisch zu faulen; man watet bis unter die Arme ins Wasser, um das Ende der Schnur, an der der Wal befestigt ist, entgegenzunehmen; alle haben die Hände voll Arbeit, überall, aus den Booten wie vom Strande ertönen Rufe, und dazwischen hört man auch Fluch- und Scheltworte. Kein Wunder, dass ein altes Wort umgeht, kein Grundwalfang könne glücken, wenn Priester oder Weiber am Lande stünden und dem Morde zusähen; ob nicht der Ursprung dieses Wortes darin liegen mag, dass sich die Männer genierten, sich in ihren Manieren bei dem Todschlage der Wale sehen zu lassen?

Anderthalb Stunden sind vergangen, seit die Herde zugetrieben worden war, und jetzt liegen 800 Wale tot auf dem Lande. Es ist so eng auf dem mit Walen dicht belegten Strande, dass hier erst Platz geschafft werden muss, ehe man an die Bezeichnung gehen kann, und darum ergeht vom Sýslumann die Aufforderung an die Walfänger, zu kommen und die Wale nach Vágsbotn [ein Stadtteil von Thorshavn] zu schaffen. Darauf kommt der Sýslumann mit zwei Gehilfen, sie gehen von Wal zu Wal und schneiden jedem Zahl und Wertzeichen in die Haut. Das Finderboot darf sich jetzt einen Wal wählen; hier liegt einer, der auf einen „Gulden“ [„gyllin“ = $\frac{1}{16}$ „mörk“ (10.000—20.000 □ Ellen Land)] und drei „skinn“ [= $\frac{1}{20}$ gyllin] abgeschätzt ist, den wählen sie, und der Mann dieses Bootes, der zuerst die Wale gesehen hat, bekommt ausser seinem Anteil am Wale auch den Kopf; ist der Wal fett, so hat er eine gute Tonne Thran aus dem Kopfe allein. Ferner werden einige Wale ausgesondert, die als Entgelt für jene Leute dienen, welche all den Fremden aus anderen Dörfern, die hier versammelt sind, für die Zeit der Verteilung Speise und Trank gewähren; das geschieht vor der Teilung der Beute. Dann wird geteilt und ausgerechnet, wieviel auf ein Boot kommt, nachdem der vierte Teil der Wale jenen zugefallen ist, die den Grund und Boden in jenem Distrikte, wo die Wale tötung stattfand, besitzen. Eine Wache wird zur Bewachung der Wale ausgestellt, damit nichts abhanden komme oder die Flut oder Brandung keinen Wal fortschwemme; die anderen Walfänger fangen dann an, in ihren nassen Kleidern zu tanzen, um sich warm zu halten und die Kleider an sich zu trocknen, während im Laufe der Nacht die Vorarbeiten zur Verteilung besorgt werden. Der Sýslumann nimmt sich ein paar Männer, die im Rechnen und Schreiben tüchtig sind; sie sollen nach der jüngsten Bevölkerungszahl, wie sie um Neujahr war, herausbringen, wie gross die Anzahl der Leute in jedem zum Waldistrikte gehörigen Dorfe ist, und dann ausrechnen, was jedes Dorf als seinen Anteil in „Gulden“ und „skinn“ haben soll, ferner nach der Liste die Wale aussuchen, deren

Abschätzungswert gerade die Summe, die ein Dorf erhalten soll, erreicht: denn die Sache wird verwickelt, wenn man ein paar „skinn“ von einem Wale zulegen müsste, dessen grösster Teil bereits einem anderen Dorfe gehört; endlich wird für jedes Dorf ein Zettel mit den Nummern der Wale, die ihm zufallen, geschrieben, und die Arbeit ist nicht so leicht ins Reine zu bringen, wenn sie rasch geschehen soll, wie alle Walfänger wünschen, um so bald als möglich heimzukommen, damit nichts von den Walen zugrunde gehe.

Die Westströmung ist in den Fjord [bedeutet faroisch auch Sund!] gekommen und mit ihm die günstigste Zeit zur Fahrt nach Vágar, der Westseite von Streymoy, Hest und Koltur; die Leute aus dem Westen werden daher ungeduldig und wollen vom Sýslumann die Zettel bekommen und treiben sich vor seinem Hause im Tune herum: doch er hat sich eingesperrt, niemand kann hinein, ehe er fertig ist, und er darf sich nicht stören lassen, sondern muss sich für alle Rufe nach Eile, die ihm aus dem Tune hineingerufen werden, taub stellen: denn es kommt auf genaue Teilung an, so dass man ihm nachher nichts vorzuwerfen habe. Doch die Westmänner weichen nicht von der Thür: bekommen sie ihre Zettel nicht jetzt, so verpassen sie die Strömung und müssen noch sechs Stunden warten, ehe die Strömung wieder günstig ist. — — Jetzt öffnet sich die Thür der Sýslumannstube: „Zwölf „skinn“ per Boot!“ Die Nachricht wird unter allen Walfängern in Eile von Mund zu Mund verbreitet; die Zettel werden ausgeteilt und die Dorfgenossen machen sich nun daran, ihre Wale aufzusuchen. Jetzt wird aufgeschnitten und in die Boote verteilt, soviel sie nur tragen können: und bei dieser Arbeit stehen sie bis zum Gürtel im Wasser, und in diesem feuchten Anzuge setzen sie sich in das Boot und können nicht eher trockene Kleider anziehen, als bis sie nach Zurücklegung des oft recht langen Weges heimgekommen sind. Man stösst vom Lande ab und ergreift die Ruder, die Hauben werden auf die Ruderbänke gelegt und der Dankpsalm erklingt von all den Booten, die in Hundertzahl mit ihren schweren Lasten vom Lande abstossen: sind auch die Stimmen nicht immer ganz rein, und wäre auch manches an der Melodiefärbung des Psalmes auszusetzen, so hört man doch, dass die Herzensmeinung, die in dem, was gesungen wird, liegt, gut ist, und manches Herz wird gerührt und manches Auge feucht bei den Zuschauern, die auf dem Lande stehen und auf die Schar blicken, die Gott lobt und ihm aus innerstem Herzen für seine Barmherzigkeit und Gnade dankt.

Die Zeit wird den in den Dörfern daheim gebliebenen lang: volle 48 Stunden sind verflossen, seit jene auf die Walfischjagd ausfuhren, und noch keine Nachricht: sie trösten sich damit, dass ein Entkommen der Walherde, wie es leider oft geschieht, unwahrscheinlich ist, sonst wären sie ja schon längst zurück: sie spähen und spähen mit sehnsüchtigem Herzen, ob sich noch kein Boot zeigt, steigen auf Hügel, von denen sich

der Ausblick auf das Meer weiter öffnet — nichts ist zu sehen, und alle müssen sich in Geduld üben. — Da erschallt der Ruf: „Die Boote kommen!“ und man hört den Psalmengesang über das Meer: sie nähern sich, und das ganze Dorf, Jung und Alt, eilt zum Landungsplatze, um den müden und durchnässten Männern heisse Suppe oder Kaffee zu geben, wenn sie auf das Land steigen. Die Boote sind bis zum Sinken belastet und ragen kaum eine Handbreite über das Wasser, zwei Männer schöpfen, eine schwache Brise kräuselt das Wasser am Strande. „Zwölf „skinn“ per Boot, sechs für uns, die wir die Hälfte bekommen, und alles steht gut“ — das sind die ersten Nachrichten, die erfragt und freudig beantwortet werden. Die Boote werden ausgeladen, und wenn die Beute gross ist, wird oft nach kurzer Ruhe gleich wieder nach dem Reste gefahren. Ist die gesamte Last heimgeführt, so wird sie unter die einzelnen Häuser nach der Kopffzahl verteilt, da man 25 Leute auf ein Boot beim Walfang rechnet; ein Dorf, das 200 Einwohner hat, erhält also derart acht Bootsladungen. Doch wird nicht allen das gleiche zugeteilt, zwei Hausteile¹⁾ gehen auf einen Mannsteil, wie ihn die bekommen, die die Wale so weit transportiert und mit ihnen soviel Plackerei gehabt haben, und gewisse innere Teile fallen speciell denen zu, die die Fische aufgeschnitten haben. Jegliches Menschenkind im Dorfe, von dem alten Weibe, das nicht mehr arbeiten kann, aber doch froh ist, soviel Thran verkaufen zu können, dass sie sich Tabak kaufen und eine Prise gönnen kann, bis zum Kinde, das noch in der Wiege liegt, bekommt sein Teil; — ist es zu verwundern, dass sich alle freuen, wenn der Ruf erschallt: Grindaboð!?

In der Spinnstube.

Die Tagesarbeit im Freien war vollbracht; die Knechte waren draussen gewesen, um Heu zu schlagen und nach den Schafen zu sehen; der Hauswirt selbst hatte Heu vom Schober gezogen und den Kühen gegeben und ausserdem einen Korb mit Heu gefüllt, um ihnen abends beim Melken ein Büschel daraus zuzustecken; die Mägde hatten des Viehs gewartet, die Kühe getränkt und den Stall gefegt. Nun waren alle in der Rauchstube zusammengekommen, das Feuer loderte in der Esse, in der Glasstube brannten dem neuangekommenen Gaste zu Ehren Kerzen und die Thranlampen in der Rauchstube wurden angezündet, denn der Winter hatte begonnen; der Tag war kurz und der Abend lang und die Abendstunden bis Weihnachten sollten zum Wollweben benutzt werden; es ist Landesbrauch, sich mit der Wollarbeit zu beeilen, ehe im Februar die Ausfahrzeit und Frühjahrsfischerei beginnt. — Die Kisten mit Wolle standen daher auf dem Fussboden, die Spinnrocken mit Strähnen, Strick, Scheiben,

1) d. h. Anteil für die Haushieger.

Rädchen und Spindel wurden hereingebracht und die Axen in die Wandverkleidung oder vor die Alkoybettstellen eingesetzt und der Hausherr wies nun jedem seine Arbeit an: die Burschen und jüngeren Knechte sollten karden, die älteren spinnen. Die Mädchen setzten sich auf Baumstrünke, Wirbelstücke und Kisten um die Feuerstätte, einige abseits, und strickten Strümpfe und Ärmel; andere, zu zweien gepaart, strickten Jacken; ein altes Weib sass auf dem Sitzplatz, zunächst dem Feuer, und hatte einen kleinen Jungen in den Armen: sie hatte ihm geloben müssen, ihm den ganzen Abend Märchen zu erzählen, damit er nicht einschlafe und ohne Nachtmahl zu Bette gebracht werde. Der Webestuhl stand ruhig in der Glasstube; das Vadmel daran, das zu Julkleidern bestimmt war, war so rasch gewachsen, dass die Weberin mit den übrigen Frauen am Abende strickte. Die Spinner warfen ihre Vadmelsüßerröcke ab, um in Hemdärmeln das Rädchen unbehinderter an dem Rocken schnurren zu lassen und derart leichter wetteifern zu können, wer die meisten Pfund Wollgarn spinne, bis das Nachtmahl käme und die Arbeit aufgegeben würde.

Und nun schnurren die Rocken, kratzen die Karden, klappern die Stricknadeln und die Arbeit kommt bei allen in Fluss. Doch das Sprichwort sagt: „Schweigen erschwert das Rudern,“ und so ist auch jede Mühe und Arbeit schwer, wenn es dabei gar keine Unterhaltung giebt, die die Stunden der Arbeit verkürzt. Daher herrscht nie Stillschweigen in der Rauchstube an Winterabenden; der Hausherr oder einer der Knechte, der eine gute Stimme hat und vorzutragen versteht, singt die langen Lieder von Sjórd Sigmundarson, Sigmund Brestisson, Götu-Trönd und anderen Helden der Vorzeit; alle in der Stube geben Gehör und lauschen, während die Strophe gesungen wird, fallen jedoch ein, wenn der Refrain des Liedes kommt. Einige prägen sich das Gesungene ein, um das Lied zu erlernen und es selbst vortragen zu können, wenn zur Julzeit der Tanz wiederum Alt und Jung in der Bygd zusammenruft, und in den Tanzstuben jeden Sonn- und Feiertag zwischen Jul und Fasten eine Kette froher Menschen sich dreht, die ihr bestes Vergnügen zu dieser Zeit an den Liedern finden, welche den alten Tanz beleben.

Das Lied war beendet, alle verstummten, sowohl der Vorsänger als die Männer und Frauen, die nach jeder Strophe den Refrain mitgesungen hatten. Da begann die Alte am Herde Märchen zu erzählen; das war ein Vergnügen, ihr zuzuhören; als aber Riesen, Tröll, Gespenster und ähnliche Unholde in der Erzählung auftraten, befiel die Jugend Angst, die Karden fuhren nicht mehr Strich um Strich, die Stricknadeln hörten auf zu klappern, und oft wurde neugierig und ungeduldig gefragt: „Und wie ward es dann, Mütterchen?“ —

So verging der Abend rasch; das Feuer zur Bereitung des Nachtmahles wurde angezündet, und als es gegen Mitternacht ging, wurde der Topf vom Feuer gehoben und die Suppe, dicke Milch, Molke, Grütze oder

was es nun sein mochte, auf Schüsseln oder ähnliche Lehngefäße ausgeschöpft, beziehungsweise das Fleisch oder der Fisch, der zum Nachtmahl gekocht worden war, auf Mulden herausgehoben. Die Magd, welche die Speise bereitete, hatte Brotteig geknetet und scharrte die Kohlen zurecht, um Geistenbrötchen oder Kuchen zu backen. Das Nachtmahl wurde getrunken oder gegessen, das Abendgebet abgehalten, die Männer gingen noch vor die Thür, um nach der See auszuschaun, ob man morgen werde ausfahren können, und dann fuhr jeder schleunigst unter die warmen Bettdecken, und alles war ruhig. Am spätesten kam doch das Mädchen dazu, das mit dem Backen beschäftigt war; die Brötchen mussten, ehe sie in die heisse Asche gelegt wurden, eine ordentliche Rinde bekommen, und schliesslich wurden Torfstücke in die Asche gelegt, mit denen das Feuer am nächsten Morgen neu belebt werden sollte.

Volksrätsel aus dem Bergischen¹⁾.

Aus dem Volksmunde gesammelt

von O. Schell.

1. Et kômen ens drei Dûwen Ôwer den Kerkhof te schnâwen.
De eine seit: Eck wösl, dat et Dag wör.
De angre seit: Eck wöäl, dat et Neit wör.
De dreide seit: Et ess mech alles ênerlei;
Ech han Dag on Neit keng Rouh. Sonne, Mond und Wind.
2. Et geng ens en Dierken ôwer de Bröck;
De Bensch es gengen de Knibbel de Knick;
De Hôrkes gengen de Roll de Roll.
Wenn du't nitt röstst, dann wäsch de doll. Das Schaf.
3. Hinter unserm Hause
Hängt ne Bernabause (Berlabause, Birlabause).
Wenn die liebe Sonne scheint,
Unsre Bernabause weint. Der Eiszapfen.
4. Oben schmit wat Wittes op et Dâk,
Un kömmt gël wir heronger.
Das Ei. Der Zuckerhut.
5. Oben spitz und unten breit,
Durch und durch voll Süssigkeit.
Der Zuckerhut.
6. En isern Hûs,
En isern Dûr
On do en häulten Jâkob vûar.
7. En isern Hûs,
En isern Dûr
On do en häulten Jâkob vûar.

1) Als Ergänzung dienen die im Urquell I, 131 ff. und III, 138 f. veröffentlichten Rätsel. Auch nur einigermaßen genügende Litteraturnachweise zu geben, würde zu weit führen und ist darum unterblieben.

8. Eins, zwei, drei, ihr Jagdgesellen!
 Macht euch fertig schnell zum Schuss;
 Lasst die Hunde wacker bellen;
 Drei, zwei, eins ich haben muss.
 Drei, zwei, eins, das hat gemacht
 Uns schon manchesmal die Jagd.
 Zwei, drei, eins, die soll nicht schelten,
 Uns den Undank leicht vergelten.
 1, 2, 3 = Heer; 3, 2, 1 = Reh; 2, 3, 1 = Ehr.
9. Ein ganzes Reck voll weisser Hühner
 Und mitten drin ein roter Hahn.
 Der Mund.
10. Das Erste frisst,
 Das Zweite isst,
 Das Dritte wird gefressen,
 Das Ganze wird gegessen.
 Das Sauerkraut.
11. Raten, raten; wer kann raten?
 Dieses Ding sitzt zwischen Braten,
 Zwischen Braut und Bräutigam.
 Der Kuckuck soll dich holen.
 Das Ding ist nicht von Polen.
 In Berlin, der grossen Stadt,
 Die das Ding nur einmal hat.
 Das „R“.
12. Hinten Fleisch, vorne Fleisch,
 In der Mitte Holz und Eisen.
 Vorne geht das Pferd,
 Hinten geht der Bauer.
 (Elberfeld.)
- Hinten Fleisch, vorne Fleisch,
 In der Mitte Holz und Eisen.
 (Kronenberg.)
 Der Bauer, der Pflug und das Pferd.
13. An beiden Enden rund
 Und in der Mitte ein Pfand.
- oder Vorne rund und hinten rund;
 In der Mitte wie ein Pfund.
 Otto.
14. Mit Schreien wurd' ich geboren;
 Als ich geboren war, wuchs ich nicht mehr. Das Ei.
15. Diwi, diwidi!
 Weiss wie Schnee,
 Grün wie Klee,
 Rot wie Blut,
 Schwarz wie ein Rabe,
 Wer's rät, soll's haben. Die Kirsche.
16. Aussen blank und innen blank,
 Und mitten drin ein hölzernes Kreuz. Das Fenster.
17. Ich weiss ein kleines, dickes Fräulein;
 Wenn man's ansieht, weint man. Die Zwiebel.
18. In Gladbach kann man's garnicht finden;
 In Viersen kann man's immer sehn.
 Man kann von Rheydt bis Dülken gehn,
 Kann man es nicht ergründen.
 Doch wer dies Rätsel will gewinnen,
 Der streng' den Kopf ein wenig an,
 Und denk ein wenig nach den Sinnen,
 Dann gleich im Anfang ist er dran. Das „S“ (vgl. Nr. 45).

19. Et wôr en Mann van Hœpplepœpp,
De hatt' en Glied van dausend Stœck
On noch en ruaden Bât.

Oder:

Es war ein Mann von Hœpplipœpp;
Er hat ein Kleid von tausend Stück
Und einen ledern' roten Bart.

Der Hahn.

20. (Man vergleiche Nr. 15, 49).

Erst weiss, dann grün, dann rot werd' ich;
Und nun, mein Kind erquicke dich.

Die Kirsche.

21. Als ich des Morgens früh erwacht,
Da sah ich, was ich nicht gedacht:
Auf unserm Klee
Ein weisses Reh;
Das hatt' weder Fleisch noch Gebein —
Läuft doch vor Regen und Sonnenschein.

Der Schnee.

22. Es ist ein grosser, weisser Hut,
Steht doch keinem Mädchen gut.

Der Zuckerhut.

23. Es ging ein Ritter wohl über den Rhein,
Der brachte seinem Fräulein Wein;
Er hatte weder Glas noch Fass;
Sage, worin trug er das?

Die Weintraube.

24. Es ging ein Herr nach Bohnebach,
Von Bohnebach nach Brandebach,
Von Brandebach nach Kastern,
Von Kastern nach Tastern,
Von Tastern nach Leipzig,
Von Leipzig mit der Extrapost —
Da wurde er umgebracht.

Die Kaffeebohne.

25. (Variante zu Nr. 11.)

Rat', rat', rat';
Es ist gar leicht zu raten;
Man find't es nur im Braten.
Berlin ist eine grosse Stadt,
Die das Ding nur einmal hat.

Das „R“.

26. Äppelschen, Päppelschen op der Bank,
Äppelschen, Päppelschen onger der Bank.
Et ess kiën Doktor in Brobank (England, ganzen Land),
Dă en Äppelschen, Päppelschen mâken kann

Oder:

De Äppelken, Päppelken wiöder kurieren kann.

Das Ei.

27. Im Gemüse ist es nicht,
Aber im Salat;
Und der König hat es nicht,
Aber der Soldat;
Und der Esel hat es hinten.

Das „L“.

28. Einer und Keiner gingen auf den Oller;
Einer ging heronger;
Keiner ging heronger;
Wer blieb noch op dem Oller?
Niemand und Keiner gingen in ein Haus;
Niemand ging heraus, Keiner ging heraus.
Wer blieb im Haus?

Oder:

„Und“.

„Und“.

29. In einem dunklen Kämmerlein
 Beweget sich ein Hämmerlein;
 Das klopft bei Tag und klopft bei Nacht.
 Ob einer schläft, ob einer wacht. Herz und Herzschlag.
30. Fünf Höhlen in einem Loch;
 Sage, was ist das doch?
 Der Handschuh.
31. Et geng en Früken
 Öwer en Bräuken,
 Hat en Säcksken om Räuken.
 Watte wor dodren? Watte.
32. Es stand ein Mann hinter'm Haus
 Und zog seinen langen Schlampampel heraus;
 Er dachte in seinem Sinn:
 Ach, wie ist's so öd' darin!
 Ein Mann mit einer Geldbörse.
33. Ich trage das Kleid der Unschuld;
 Italien ist meine Heimat;
 Die Juden sind meine ärgsten Feinde. Das Ei.
34. In einem kleinen Kästchen
 Sass ein kleines, rotes Äffchen.
 Da kamen fünf gegangen
 Und haben es gefangen,
 Und führten es nach Fremmelbach,
 Und dann nach Nagelbach;
 Hier wurde es umgebracht.
 Der Floh.
35. Es steht im Acker
 Grün und wacker;
 Es hat viele Häute
 Und beisst alle Leute.
 Die Zwiebel.
36. Die ersten (Silben) machen nass;
 Die dritte thut oft weh;
 Das Ganze hat der Rhein
 Gleich hinter'm Bodensee. Der Wasserfall.
37. Woher kommt der Regen? Vom Böhmerwald.
38. Als Krankheit bringt es viele Qualen,
 Als Fluss durchwandert es Westfalen. Die Ruhr.
39. Der Geliebte lag und schlief;
 Die Geliebte kam und rief;
 Und der Baum, unter dem er schlief,
 War der Name, den sie rief. Wachholder.
40. Du trägst mich doppelt im Gesicht,
 Und auch beim Kusse fehl' ich nicht;
 Ein Nebenfluss bin ich vom Rhein,
 Zwei Fürstentümer, ziemlich klein. Lippe.
41. Karl sass vor der Thür und Pfiff. Karl pfiff nicht und doch sass Karl
 vor der Thür und Pfiff. Pfiff, der Hund.
42. Hinter dem Hause steht etwas,
 Das brennt Tag und Nacht
 Und brennt doch kein Haus ab. Die Brennessel.

43. Wer geht auf dem Kopf in die Kirche?

Die Nägel unter den Schuhen.

44. Was liegt zwischen Kühlenhohn und Hahnerberg?

„Und“.

45. In Solingen bin ich gross und dick,

Du siehst mich auf den ersten Blick.

In Remscheid bin ich lang und mager,

Desto grösser, desto behager.

In Ronsdorf bin ich krumm, schief und bucklig;

Bin ich am Korpus zwar noch klein,

So muss ich an der Seele doch viel grösser sein.

Ich bin bei stetem Saus und Braus

Stets der beste Wirt im Haus.

Das „S“ (vgl. Nr. 18).

46. Ich weiss etwas, das trägt einen Wagen Heu, aber keine Nähnadel.

Das Wasser.

47. (Man vergl. Nr. 24).

Es ist ein Ding, das geht von Mühlheim nach Kassa, von Kassa nach Tassa,
von Tassa nach Mün(d)chen, von München nach Leipzig, von Leipzig nach Hause.

Mühle, Kasse, Tasse, Mund, Leib, Abort.

48. Búten platt on bennen platt;

Fladderjan, rod ess, wat ess dat?

Das Fenster.

49. (Man vergl. Nr. 15, 20.)

Weiss kam ich auf die Welt;

Ich ward ganz grün,

Doch du verschmähtest mich.

Dann ward ich rot und schwarz,

Mein Herz wie Stein so hart.

Da nahmst du mich

Und ich erquickte dich.

Die Kirsche.

50. Ich weiss ein Ding, das bald erschreckt und bald erfreut, das ohne Zunge
leckt und ohne Zahn und Magen doch unersättlicher als manches Raubtier frisst.
Es frisst, so lang etwas zu fressen ist: sobald es trinkt, erlischt sein gluterfüllter
Blick und es stirbt im Augenblick.

Das Feuer.

51. Im Winter werfen sich mit mir die muntern Knaben,

Im Sommer kann man mich vom Strauch als Blume haben.

Der Schneeball.

52. De Búr schmitt et fott on de Städter steckt et en de Täsche. Wat ess dat?

Der Nasenschleim.

53. Mitten in der Nacht,

Da fiel mir etwas ein;

Da liefen mehr' tausend,

Die hatten kein Bein.

Sie hatten mehr Augen als ich

Und sahen einander doch nicht.

Einem Bauer fiel in der Nacht der Kartoffelhaufen ein.

54. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen einem Advokaten und einem Wagenrad?
Sie müssen beide geschmiert werden.

55. Loch auf Loch;
Haare um's Loch;
Musik im Loch;
Freude im Loch.

Der Mund des Trompeters und das Mundstück der Trompete.

56. Wann haben die Mädchen und Frauen den meisten Schaum zwischen den Beinen?
Wenn sie melken.

57. Holter di Polter
Gêt öwer den Olter;
Hiddrich-Zittrich
Kömmt nimmer widrich (wieder). Der Rauch.

58. Auf Lustig geh ich;
Auf Lustig steh ich;
Lustig ist mein Hosenband;
Lustig bin ich drum genannt.

Das Fell eines Hundes, „Lustig“ genannt, wurde
zu Schuhsohlen und Hosenträgern verwandt.

M. vergl. „Am Urd's Brunnen“ Band II S. 37. dort auch die Sage, welche die Entstehung des Rätsels angeht. Dieselbe Sage hörte ich von einem pommerischen Lehrer in der Mitte der 60er Jahre.

59. Ech geng ens nach der Mussel (ss weich)
Und wusch minne schwatte Pussel (ss weich);
Do kôm en Mann gegangen.
De hat son'n Langen do hangen.
Do seit ech fôr den Mann:
Ech wœl, dat ech dinnen Langen
En minner Pussel hätt' hangen.

Eine Frau ging nach der Mosel und wusch ihren schwarzen Topf. Da kam ein Mann mit einer langen Bratwurst.

60. Tweibên sôt op Dreibên
On hat Ênbên;
Do kôm Vierbên
On nôm em dat Ênbên af
On schmit domet dat Vierbên;
Do lit Vierbên dat Ênbên fallen.

Ein Mann sass auf einem dreibeinigen Melkstuhl und nagte an einem Schweinsfuss. Da kam ein Hund und riss ihm den Knochen weg. Der Mann ergriff den Melkstuhl und warf damit nach dem Hunde, welcher nun den Knochen fallen liess.

61. Zwischen zwei Bergen brummt ein Bär. Der Leibeswind.

62. Je mia dat me devan nômmt, je grôtter wet et. Das Loch.

63. Wat ess et klôrschte an der Stuæv? Der Tropfen an der Nase.

64. We ess et frechste en der Stuæv?

Die Fliege; sie setzt sich jedermann auf die Nase.

65. Wie schreibt man dürres Gras mit drei Buchstaben? Heu.

66. Wie het et elfte Gebot? Lass dich nicht verblüffen.

67. Wannia (wann) kommen Berg on Dâl tesâmen?
Wenn ein Buckliger in einen Graben fällt.

68. We nömmt êm alles onger der Nas' weg? Der Barbier.

69. Ich kenne einen schwarzen Mann,
Im Winter liebt ihn jedermann;
Doch wenn die Sommerblumen blühn,
Dann kümmert sich kein Mensch um ihn. Der Ofen.

70. Er hat einen Kamm und kämmt sich nicht; er hat einen Sporn und ist doch kein Reitersmann. Der Hahn.

71. Es ist ein Tier, das hat keine Egge und auch keinen Pflug
Und pflügt doch allen Leuten genug. Der Maulwurf.

72. Wer hat das grösste Taschentuch? Die Hühner.

73. Es ist ein Ding, hinten thut es essen und vorn thut es sich brechen.
Die Häckselmaschine.

74. Wehret mir die Hühner. Katzen und Hunde thun mir nichts.
Der Regenwurm.

75. Welches Futter frisst kein Gaul? Das Futter in einem Kleide.

76. Es kommt ein Fässchen aus einem engen Land,
Das hat weder Reif noch Verband
Und hat zweierlei Getränke. Das Ei.

77. Kommen sie, dann kommen sie nicht, und kommen sie nicht, dann kommen sie.
Lösung s. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. III, 74.

78. Wer ist der erste Mensch gewesen?
Abel. (Als Kain seinen Bruder erschlagen hatte, war er gewesen.)

79. Wo hat Gott der Herr den Esel hingesetzt, als er nach Jerusalem geritten ist?
In das 10. Gebot hinter den Ochsen.

80. Es ist was, das können 100 Pferde nicht den Berg heraufziehen.
Das Garnknäuel.

81. Was für Gedanken hat der Küster, wenn er läutet?
Er möchte gern wieder aufhören.

82. Wer ist zuerst in der Kirche? Der Schlüssel.

83. Warum thut der Hahn die Augen zu, wenn er kräht?
Weil er es auswendig kann.

84. Vorne wie eine Schere, in der Mitte wie ein Besen und hinten wie ein Blenel. Huhn.

Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele.

Von J. J. Ammann.

(Schluss.)

Auch in den deutschen Volksschauspielen aus Steiermark, die jüngst A. Schlossar herausgegeben hat¹⁾, finden wir Cochems Leben Jesu vielfach verwertet. Gleich im ersten Stücke „das Paradeisspiel“, finden wir S. 16 V. 352 f. das 9. Kap. bei Cochem: „Wie Adam aus dem Paradeiß gestossen wird“ fast wortgetreu und ähnlich wie im Vordernberger Paradeisspiel aufgenommen; doch zeigt sich auch hier in der Wiedergabe des älteren Cochemschen Textes grössere Freiheit als in unserem Böhmerwald-Passion. Wir begegnen hier im Mitterndorfer Paradeisspiel (M. P.) I. S. 7 V. 115—116 in der Rede Gott Vaters demselben Spruche wieder wie im V. P. und bei Cochem:

„Und wann du werdest ausgelebt haben,
So werden dich die Engel in Himmel tragen.“

Nach der Verführung und dem Sündenfall der ersten Menschen, die wie im V. P. grösstenteils poetisch behandelt sind, folgt in Prosa die Gerichtsscene wie im V. P. nach Cochem. Selbst die Einleitung Cochems zum 9. Kap. ist da S. 16 V. 352—59 im M. P. aufgenommen. Der Engel tritt auf und spricht: „Damit alle Christgläubigen besser verstehen, was dies für eine Gnade sei, dass Gott das Menschengeschlecht verschonet und die Schuld auf sich genommen hat, also wird in dieser Betrachtung augenscheinlich vorgestellt werden, wie die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit miteinander vor Gott gestritten haben, dass kein anderes Mittel gewesen sei als die Menschwerdung Gottes.“ Cochem dagegen sagt: „Damit die einfältige besser v. u. w. für ein grosse G. es seye, d. G. dem menschlichen geschlecht v. u. dessen sch. a. s. g. habe, wird in diesem Capitul betrachtungs-weis gesetzt, wie die gerechtig- u. b. m. e. v. G. g. h., ob man das menschliche geschlecht verdammen oder erhalten solle.“

Die ganze folgende Gerichtsscene stimmt dann wie im V. P. und im B. P. zu Cochems Darstellung. Doch ist S. 21—22 V. 529—68 in poetischer Form ein Streit zwischen Gott Vater und Luzifer eingefügt, worauf V. 559 bis 608 wieder Prosa nach Cochem folgt. Die Verurteilung Adams und

1. 2 Bände. Halle, Max Niemeyer. 1891. — Das Leben Jesu von Cochem citiere ich von hier an nach der Linzer Ausgabe von 1750, Verlag von J. A. Ilger.

Evas S. 24 V. 609—75 ist auch hier in ähnlicher Fassung wie im T. P. wieder zu finden. Von S. 27 f. V. 676 f. bis zum Schlusse des Paradies-spiels aus Steiermark begegnen wir in den prosaischen Theilen wiederholt dem Cochemschen Texte. So ist das Testament Adams S. 28—29 V. 714 bis 26 mit geringen Änderungen aus Cochem entnommen. Man vgl.

M. P. 714—26:

O ihr, meine lieben Kinder, ihr habt gar oft und vielmal gehört, wie dass ich in dem Paradies, in dem Ort der Wollustbarkeit gewesen bin und wegen meinem Ungehorsam in dieses Elend bin verstossen worden. Als ich einstmals über die Massen sehr betrübt war, sendete mir Gott einen Engel, welcher zu mir sagte, wie aus meinem Stamme ein Mensch soll geboren werden, der uns aus diesem Elend erlösen soll. Darum ihr, meine lieben Kinder, bittet Gott unablässlich, dass er doch einmal seine Verheissung erfülle. O Erden, öffne dich! O ihr Felsen, zerspaltet euch und bringt uns hervor den langgewünschten Messias.

Cochems 10. Kap. am Ende:

Ihr meine liebe Kinder, ich hab euch vilmal gesagt, wie daß ich im paradies der wollustbarkeit gewesen, und leyder durch meinen ungehorsam in dis elend verstossen worden. Als ich nun dessentwegen einmal über die massen betrübt ware, schickte mir Gott einen Engel, welcher mir gesagt, dass aus meinem saamen würde ein mensch gebohren werden, welcher uns aus diesem elend erlösen werde derowegen bittet den lieben Gott ohne Unterlaß, er wolle seine verheissung endlich einmal erfüllen.

(Wie die Punkte andeuten, sind ein paar Zeilen aus Cs. Texte weggelassen, hier dagegen ein paar eingefügt, die bei C. fehlen!)

S. 30 V. 765—75 eröffnet Gott Vater seinem Sohne den Entschluss zur Sendung des Messias. Die Worte finden sich in Cochems 44. Kap.: Gott Vatter gibt seinen Sohn der Welt. Vgl.

M. P.:

Nun, mein allerliebster Sohn, jetzt ist die Zeit da, dass du dich aufmachest und in die Welt hinunter kommest. Du weisst es, wie ich dich vom ganzen Herzen liebe, dennoch erbarmet mich das Menschengeschlecht so sehr, dass ich sein Elend nicht länger mehr ansehen kann. Und weil dann kein andres Mittel ist, ihnen zu helfen, so komme dann dem armen verlassenen Menschengeschlecht zu Hilf, ich will lieber an dir das grösste Herzenleid ansehen, als dass ich das Menschengeschlecht sollt verderben lassen.

Cochem:

Mein allerliebster Sohn, . . . sihe, die zeit ist nun da, dass du dich aufmachest, und in die welt hinab steigest. Du weist zwar, dass ich dich mit unendlicher lieb liebe . . . dennoch erbarmet mich der armen menschen so sehr, dass ich ihr elend nicht länger kann ansehen. Weil dann kein anderes mittel ist, ihnen zu helfen, . . . so komme den armen verlassenen zu hülff . . . ich will doch dis lieber sehen als die arme sündler ewiglich verderben lassen.

Auch die Antwort des Sohnes ist dem folgenden Kapitel bei Cochem entnommen, doch ist dieselbe im M. P. stark gekürzt. Vgl.

M. P. 776—83:

Mein herzallerliebster Vater, weil es nun dein göttlicher Willen ist, dass ich soll Mensch werden, so bin ich schon bereit. Sieh, ich, dein eingeborener Sohn, geh hin zu leiden und mein edles Leben an einem so schmähhlichen Kreuz zu lassen. Das thu ich und den armen Sündern zu lieb, damit ich deinen göttlichen Willen erfülle und die Altväter aus der Vorhölle erlöse.

Auch die Abschiedsworte, die Gott Sohn S. 32 V. 810—17 spricht, verraten mindestens Cochemschen Einfluss, im besonderen lässt sich diese Stelle mit jener im X. Aufzuge unseres Passions vergleichen, wo Chr. das Kreuz küsst und dasselbe anspricht. Was aber an poetischen Teilen, Übergängen und Gesängen im M. Paradeisspiel zu finden ist, sowie die Teufelsseenen gegen Anfang und am Schlusse des Stückes, das lässt sich nicht unmittelbar auf Cochems Leben Jesu zurückführen, hier liegt vielmehr eine andere volkstümliche Überlieferung, die sich auch mit Hans Sachs' „Tragedia von der schepfung fall und austreibung Adams aus dem paradeiss“ berührt, zu Grunde.

Vgl. A. Schlossars Anm. I, 311—15.

Wie das Mitterndorfer Paradeisspiel enthält auch das bei A. Schlossar I S. 37 folgende Schäferspiel aus Mitterndorf (M. S.) (wie das Vordernberger bei Weinhold) jenen Teil aus Cochems Leben Jesu, welcher als Zwischenspiel (Pilger und Schäfer) im Böhmerwald-Passion vorkommt. Diese Parabel, wie sie Cochem zum „andern Sonntag nach Ostern“ erzählt, ist im M. Schäferspiel S. 52 f. V. 401—520 eingefügt. Nach fünf Versen Einleitung, die bei Cochem fehlen, und die der Pilger spricht, vernimmt man wie bei Cochem den Ruf des guten Hirten: „O Schäflein, o Schäflein, wo bist du?“ Wie jenes Einleitungsverse sind, folgt nun auch noch eine prosaische Rede des Pilgers in fünf Zeilen (V. 408—11), die nicht Cochem entnommen sind, sondern als eigene vermittelnde Beigabe des Verfassers oder Kompilators des ganzen Stückes betrachtet werden müssen. Dann beginnt aber der Pilger nach Cochem: „O mein liebstes Kind, wie kommst du so gar allein in diese Wildnis und was ist denn geschehen, dass du also weinst?“ Das folgende Zwiegespräch weicht nur in unbedeutenden Wendungen manchmal von Cochems Texte ab, bis die Rede wieder in die poetische Form und in das Schäferspiel übergeht. Auch beim Übergang macht sich wieder die Umarbeitung von Seite des Verfassers oder Kompilators bemerkbar. Zum Schlusse spricht bei Cochem der Pilger voll schmerzlichen Mitleids zum Schäfer: „Ach du armes Kind!“ Darauf geht der Pilger weinend seines Weges weiter. Im M. Schäferspiele

Cochems 45. Kap.

(Chr. steigt vom Himmel herab):

Allerliebster Vater, weil dann dein göttlicher will ist, daß ich soll mensch werden, so bin ichs von hertzen zu friden. . . . Sihe, ich dein eingebornner Sohn gehe hin zu sterben und mein edles leben an einem schmähhlichen galgen zu lassen. Dannoeh thue ich dis alles dir und den armen sündern zu lieb, . . . damit ich deinen willen erfülle, und die armen sündner von der höllen erlöse.

jedoch heisst es an dieser Stelle V. 514 f.: „O mein liebstes Kind, wie erbarmst du mir, dass du wieder allein musst in diesen Wald hinein“. Dann kommt noch der Hirt (d. i. im B. P. der Schäfer) zum Worte, aber nun als Übergang in gebundener Rede:

„Nun muss ich wieder in diesen wilden Wald
Und will mein Schäflein rufen mit heller Stimme gar bald:
Vielleicht möchte es doch kommen zu mir oder mich erhören
Und sich doch einmal zu mir bekehren:
O Schäflein, o Schäflein, lass dich finden!“

Vgl. auch die Anm. A. Schlossars I S. 316 f.

Das Krippenspiel aus Hitzendorf (H. K.)¹⁾ ist nach Art der im Volke beliebten Christkindspiele in Versen geschrieben, enthält viele Lieder und Hirtenscenen, so dass hier in der Hauptsache kein so unmittelbarer Zusammenhang mit Cochems Leben Jesu zu erwarten ist. In diesen Christkindspielen hat sich überhaupt die Phantasie des Volkes am stärksten bethätigt; das war besonders für die Bauern der richtige Stoff, worin sie sich heimisch fühlten und ihr eigenes Wesen zum Ausdruck bringen konnten, daher auch die vielen Hirtenlieder und Hirtenscenen in diesen Spielen. Dennoch mag aber auf manche Teile dieser Spiele Cochems Darstellung eingewirkt haben. So folgt in diesem Krippenspiel aus Hitzendorf S. 75 V. 59 f. auf die Darstellung des englischen Grusses, der allerdings nicht bloss bei Cochem, sondern auch in der III. Schrift zu finden war, die Verwunderung Josefs, als er die Schwangerschaft Marias bemerkt. Auch Cochem hat darüber ein eigenes Kapitel: „Wie Joseph Mariam heimlich verlassen wolte“. Im Krippenspiel lauten die V. 59 f.:

Nicht genug kann ich verwundern mich:
So oft als ich Mariam ansieh,
Ich bin betrübt wohl also sehr;
Mich dunkt, als ob Maria schwanger wär.

Dazu lassen sich Redeweisen aus Cochem vergleichen, wie: „Als Joseph verstanden hatte, dass ich schwanger wäre, verwunderte er sich höchlich . . .“ eine Stelle, die Cochem selbst aus Brigittas Offenbarung geschöpft hat, daher auch diese die Quelle sein könnte; ferner . . . „dass sie schwanger ware — deswegen betrübte sich der gute Mann so hoch . . .“ Der Engel klärt den Josef über das Wunder auf V. 69 f.:

Joseph, du Sohn Davids, hör mich an: u. s. w.

Auch bei Cochem heisst es: „Joseph, du sohn Davids, fürchte dich nicht zu nehmen Mariam . . .“ was allerdings Cochem selbst nur aus dem Evangelium Matthäi entlehnt hat, das also auch als Quelle dienen konnte. Doch genauer nach Cochems Darstellung ist dann die Art, wie Josef seinen

1) Bei A. Schlossar I. S. 71—115.

Fehler Maria gegenüber gutzumachen sucht. Der Josef sagt, nachdem ihn der Engel belehrt hat, V. 73 f.:

Ei, wenn's also ist, so weich ich wohl nicht ab.
 Aber wie wird's mir armen Tropf ergehen?
 Wie werd ich bei meiner Maria bestehen?
 Aber sie ist ganz sanft und demütig;
 Ich werd mich zu ihren Füßen legen,
 Sie wird mir meine Schuld vergeben.

Der Josef kniet dann vor Maria nieder und sagt:

Mein Maria, verzeih mir doch,
 Weil ich dich hab betrübt so hoch:
 Ich hab dich gehabt in Willen zu verlassen,
 Mich zu begeben in ein andre Strassen.
 So weil mir der Engel von Gott hat erzählt,
 Dass du sollst gebären den Heiland der Welt,
 Verzeih mir doch, Maria rein,
 Hinfüro will ich dein getreuer Diener sein.

Maria sagt:

Joseph steh auf.
 Deine Schuld sei dir vergeben.

Ganz in denselben Gedanken bewegt sich Cochems Darstellung im genannten Kapitel. Josef „wolte wegen der hertzlichen lieb, so er zu Maria truge, sie nicht gern verlassen,“ aber er hatte sich doch aus heiligem Schrecken entschlossen, sie zu verlassen. Als er sich knieend im Gebete zu Gott gewandt hatte, da erschien ihm der Engel des Herrn und klärte ihn auf. Nun ruft er aus: „O wie hab ich dann so übel gethan, daß ich schier andere gedanken auf sie gemacht hätte? Ach Gott wolle mirs verzeyhen, wann ich übel gethan hab, daß ich hab wollen von ihr gehen! Solche gedanken sollen mir mein lebtag nicht mehr in den sinn kommen. Wer will nun erklären, wie demüthig, wie andächtig und beweglich der hl. Joseph Marian um verzeyhung gebetten habe. Des morgens frühe gieng er in ihre kammer, fielle demüthig auf seine knye, und mit heissen zähren und vilen seuffzen sprach er zu ihr: Meine allerliebste Maria, ich bitte demüthig um verzeyhung u. s. w. In liebereicher Wechselrede wird nun die ganze Angelegenheit besprochen und jedes fühlt sich glücklich. „Es ist aber nicht genug auszusprechen, in was für ehren der hl. Joseph hernach die Jungfrau gehalten, und wie treulich er ihr gedient habe . . .“ Wer hier den Gedankengang und selbst einzelne Ausdrücke beiderseits vergleicht, wird herausfühlen, dass auch das H. Krippenspiel wenigstens in einzelnen Teilen nach Cochem bearbeitet sein dürfte.

Die Scene, wie Josef zu Bethlehem Herberge sucht, findet sich nicht nur im H. Krippenspiel (V. 251 f.), sondern ist fast in jedem Christkindspiel mehr oder weniger ausgeführt. Auch Cochem erzählt die Erlebnisse der hl. Familie zu Bethlehem, sowie auf der Reise nach Ägypten in

ausführlicher Weise, und gerade in diesen Zügen dürfte Cochems Darstellung auf diese Spiele von Einfluss gewesen sein. Wenn auch Cochem diese Erzählungen aus andern Quellen seiner Zeit schöpfte, so ist es doch wahrscheinlicher, dass bei diesen Volksschauspielen das bekannte Volksbuch von Cochem als jene älteren Quellen selbst benutzt worden sind. Hier lässt sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen jener Scene und Cochems Darstellung nicht nachweisen, weil auch diese Scene gegen Cochems Breite sehr dürftig und mehr allgemein gehalten ist. Doch liesse sich selbst hier auf die Grobheit des Wirtes hinweisen, der den armen Gästen zuruft,

V. 259: Schert ihr euch fort!
Bei mir ist kein Ort:

V. 269: Es ist kein Ort!

V. 313: So geht nur fort!

Cochem erzählt gleichfalls, dass Josef mit schimpflichen Worten sei abgewiesen worden, wo er um Herberge bat; man habe ihm zugerufen: „So packe dich nur fort!“ Auch die Zahl der Hirten wird bei Cochem auf drei angegeben, doch sind dann die Namen, Reden und Lieder derselben in volkstümlicher Art ausgebildet worden. Eine andere Scene in diesen Spielen, die auch Cochem ausführlich und mit allem Beiwerk behandelt, ist das Auftreten der hl. 3 Könige. Obwohl das H. Krippenspiel auch hier die Scene viel kürzer und in Versen wiedergiebt, scheinen doch einzelne Anklänge noch auf Cochem zurückzugehen. So vgl. V. 598: Wir haben verbracht eine weite Reis . . . V. 602: Ein gewaltiger König muss er sein . . . mit Cochems Redeweisen im Kap. von den Heil. Drey Königen: „und achteten nicht die weite reys“ . . . „daß aus dem Jüdischen volck ein gewaltiger König würde gebohren werden“. Oder vgl.

H. K. V. 603 f.:

Cochem:

Darum bin ich jetzunter besinnt,
Nach Jerusalem zu ziehen geschwind,
Alldort zu erfragen frei:
Wo dieser neugeborne König sei.
Die Schriftgelehrten, die dort sein,
Die werden's uns auszeigen fein:

Doch endlich fasseten sie die resolution,
nach Jerusalem zu ziehen, und dort nach
der Juden König zu fragen liesse
die Schriftgelehrten versammeln, um zu
erfahren, an welchem ort der Heyland zu
finden seye.

Der Pomp und Lärm, den die Ankunft der drei Könige in der Stadt verursacht, stimmt wieder ganz mit Cochems Darstellung überein. Er sagt: „Alle thüren, läden, fenster und strassen waren voller leuth, disen aufzug anzusehen.“

Im H. Krippenspiel ruft Herodes V. 659 f.:

„Was ist das? . . .
Oder was bedeut' das Trompeten oder Pfeifen?
Oder will der Feind die Stadt angreifen?“

Der Diener meldet, es seien drei Könige mit viel Ross und Mann aus fremden Landen angekommen, wie dies auch Cochem schildert. Vgl. dabei

H. K. V. 670:

Cochem 64. Kap. S. 304b:

Es ist . . . an den Hof kommen . . .

Als sie nach Hof kamen . . .

Herodes forschet die Könige in listiger Berechnung aus, lässt die Schriftgelehrten rufen, sendet die Könige nach Bethlehem und bittet sie bei der Rückkehr, ihm Bericht zu erstatten. Auch hier ist sowohl im Gedankengang, als mitunter in Redensarten dieselbe Verwandtschaft zu Cochems Darstellung zu beobachten wie oben; nur hat der Bediente des Herodes im Krippenspiele eine besondere Rolle, die durch die dramatische Umgestaltung hervorgerufen wurde und bei Cochem nicht zu finden ist.

Balthasar spricht beim Eintritt in den Stall im Namen der Könige V. 869 f.:

Wir bitten dich, zeig uns doch an
Das neugeborne Kindelein,
Dass wir es beten an und opfern fein.

Bei Cochem sprechen die Könige (65. Kap. S. 810b):

„Wir seynd von fernen landen anhero kommen, den neugebohrnen König zu grüssen: als bitten wir demüthiglich, du wollest dich würdigen ihn uns zu zeigen.“

Ebenso lassen sich die Reden der hl. drei Könige V. 880 f., die Warnung durch den Engel V. 928 f. mit Cochems Darstellung vergleichen. Vgl. im Wortlaute V. 898 f.:

„Ach, wahrer Gott und Mensch du bist,
Ach liebes Kind, Herr Jesu Christ!
Ich thu dir auch präsentieren . . . den Myrrhen“

und Cochem (65. Kap. S. 312b):

„sie praesentirten dieselbige dem armen Kindlein . . . daß du seyst wahrer Gott und wahrer Mensch, ein wahrer König und Heyland der gantzen welt.“

Maria dankt für die Gaben der hl. drei Könige V. 904 f.:

„Ihr Herrn und König, ich sag euch grossen Dank
Um eure köstlichen Gaben und eure Geschank.“

Bei Cochem heisst es S. 313b:

„Die Mutter Gottes nahme anstatt ihres Söhnleins die Gaben an, und thäte sich . . . ehrbarlich bedanken.“

Der Engel weckt den Josef und mahnt ihn zur Flucht nach Ägypten V. 1022 f.:

„Auf, auf, Joseph, schlaf nit ein,
Steh eilends auf und merk mir's fein:
Sei munter und versteh mein Wort,
Du sollst dich bald machen fort

Und ziehen ins Ägypten-Land,
Du und Maria, beide zur Hand:
Und nehmet auch mit das Kindelein zart,
Dieweilen Herodes gesinnet ward,
Dem Kind zu stellen nach dem Leben . . .“

Diese Verse sind lediglich eine Umbildung des Berichtes Lukas', der aber auch bei Cochem zu finden ist im 70. Kap. „Wie Maria und Joseph in Egypten flohen“. Es heisst da S. 342: „Sihe, da erschiene der Engel des Herrn dem Joseph im schlaff sprechend: Stehe auf, und nimm das Kindlein und seine Mutter; fliehe in Egypten-land, und bleibe alda, bis ich dirs sage. Dann es wird geschehen, daß Herodes das Kind suchen wird zu tödten.“

Später V. 1068 f. spricht Maria zu Josef:

Ach, mein Gott, wie hast du uns verlassen . . .“

und bei Cochem S. 343a: „O mein Gott und Herr, verlasse uns nicht!“

Josef erwidert V. 1071 f.:

„Wein' nur nit, mein' Maria,
Gott und die Engel werden uns beschützen vor allen,
Dass wir nit in die Händ' Herodes fallen.“

Bei Cochem heisst es in nicht mehr zweifelhafter Übereinstimmung S. 343b: „Der fromme Joseph tröstete sie, sprechend: Nicht weynet so sehr, meine liebe Maria, denn der Herr wird uns schon beystehen, und die Heil. Engeln werden uns beschützen, daß wir nicht in die hände Herodes fallen.

Ebenso beweiskräftig ist folgende Übereinstimmung:

Н. К. V. 1074 f.:

Maria sagt:
O mein herzallerliebste Kindelein.
Wir haben wohl Ursach zu wein'n,
Dann bis Herodes haben wir viel Kreuz
gehabt schon.
Jetzt fangt an die Weissagung Simeon's:
Dass ich und du auf dieser Erden
Viel miteinander leiden werden.

Cochem S. 343 a:

Maria weckt das schlafende Kind und spricht:
O mein allerliebste Söhnlein, wir haben wohl ursach zu weynen; dann bishero haben wir zwar vil creutz gehabt, aber jetzund fanget unser creutz recht an. Jetzt fanget die weissagung Simeon's an erfüllet zu werden, dass du und ich auf diser welt werden vil müssen leyden.

Abgesehen von der deutlichen Übereinstimmung beider Texte ist die Stelle auch beachtenswert, weil die Vergleichung mit Cochem den ursprünglichen Text des Krippenspieles, den A. Schlossar mit Unrecht verbesserte, rechtfertigt. A. Schlossar bemerkt I S. 325 zu S. 110 Z. 1078 und 79: in der Hs. laute es: „Dass ich und du auf dieser Welt viel werden müssen leiden“. Das ist also wirklich die richtige Lesart, der Verfasser vernachlässigte hier den Reim. Im V. 1076 soll es offenbar statt „bis Herodes“ nach Cochem heissen: „bishero“. Die letzteren Beispiele setzen

es also ausser allen Zweifel, dass zum Hitzendorfer Krippenspiel auch Cochem ausgenutzt wurde; dies gilt stellenweise mehr bloss vom Gedanken- gang, stellenweise aber auch vom Wortlaut. Zweifellos ist aber ausser Cochem bei der Zusammenstellung des ganzen Spieles auch noch eine andere volkstümliche Quelle massgebend gewesen. Nicht selten bemerkt man, dass der Verfasser von der idealeren Fassung Cochems zu Gunsten des derberen Volksgeschmackes abweicht, sich überhaupt mehr vom dramatischen als erzählenden Momente leiten lässt.

Das bei A. Schlossar I. S. 117 folgende Spiel ist „Die Geburt Christi“ benannt. Dieses ist wiederum gereimt, aber in längeren und sehr holperigen Verszeilen. Es sollen meist sechs Hebungen sein, die aber oft kaum zusammenzubringen sind. Dagegen ist dieses Christkindspiel noch in viel näherer Beziehung zu Cochems Text als das vorausgegangene.

Im Prologus V. 1—26 ist der Inhalt in allgemeinen Zügen und die Beziehung der Spieler zu den Zuschauern berührt. Selbst hier scheint der Verfasser Cochem vor sich gehabt zu haben, wenigstens verraten V. 7. 9 bis 22 die Cochemsche Darstellung in Wort und Gedanken; ebenso gilt dies sogar vom Gesang V. 27 f.:

„Als die neun Monat zu End gegangen,
Trug Maria sehr grosses Verlangen,
Ihr Kindlein zu sehen,
Mit dem sie doch gross Herzenleid
Auf Erden musst ausstehen.“

Cochem spricht in einem ganzen Kapitel vom Verlangen Jesu und Mariä nach der Geburt (53. Kap. S. 230 f.). Derselbe Gedanke wird gleich in den folgenden Versen 32 f. noch im besondern ausgeführt. Maria tritt nämlich auf und spricht:

„Ach, was vor grosse Freuden, ach, was vor Süssigkeit,
Empfinde ich im Herzen, indem nunmehr die Zeit
Der neun Monat gehet zu End: dass ich mein liebstes Kind empfangen.
Nun bald mit Augen sehen werde, ist mein höchstes Verlangen
Dieweil das Kind, mein Gott, so in mein Leib verschlossen
Dass ich dein eingebornen Sohn nach Würdigkeit bedienen mag.“

Bei Cochem (53. Kap. S. 230 f.) heisst es: „Maria gedachte oft bey sich: O wann doch die zeit einmal käme, daß mein allerliebste kindlein möchte gebahren werden! Wie wolte ich ihm so fleissig dienen damit sie denjenigen, den sie so herzlich liebte, mit ihren augen möchte anschauen O was für freud wird mir dises seyn, was für süssigkeit werde ich daraus schöpfen! Es ware dis allersüsseste Christkindlein schier neun Monat lang in dem jungfräulichen leib gelegen und verschlossen gewesen.“

Noch deutlicher tritt die Entlehnung aus Cochem in den folgenden Versen hervor. Wir finden nun von V. 44—352 Zeile für Zeile Anschluss an Cochem. Die Abweichungen sind fast nur formeller Art, insofern sie durch die Umsetzung in Verse bedingt sind. Man vgl. z. B.

V. 44—55:

Ach, mein' allerliebste Mutter, ich bitt
euch, thut nit erschrecken,
Indem ich schlechte Zeitung euch habe
zu entdecken:
Von Kaiser Augustus ist ein Gebot
unerhörtermassen
Ausgegangen, dass sich jedermann sollte
schätzen lassen:
An dem Ort, da er gebürtig, soll dieses
geschehen.
Mein' liebe Maria, wir beide sollen nach
Bethlehem gehen;
Weil wir alldort gebürtig und unser Ge-
schlecht von dannen,
So weiss ich nicht, Maria, was wir sollen
anfangen.

Maria:

Lasst euch nur nicht verstören, liebster
Joseph mein,
Nach Bethlehem zu reisen, möcht Gottes
Willen sein.

Joseph:

Meine liebe Maria, ich verstör mich nicht
meinetwegen,
Ich werd wohl mit göttlicher Hülff nacher
Bethlehem kommen mögen.

Cochems 54. Kap.

Wie Maria und Joseph nach Bethlehem
reyseten:

Ach meine liebe Maria, ich bringe
gar schlechte zeitung;

dann es kommt ein gebott vom Kayser,
daß ein jeder sich soll schätzen lassen

an dem ort, da er gebürtig ist. So
weiß ich nicht, wie wirs immer machen
werden: dann wir beyde müssen nach
Bethlehem reysen, dieweil unser ge-
schlecht von dannen ist.

Maria sagte:

Laß dich dis nicht verstören, mein
lieber Joseph, dann es scheint, es seye
der will Gottes, daß wir dahin reysen.

H. Joseph sagte:

Ich verstöre mich nicht meinerwegen;
dann ich will wohl mit der hülff Gottes
nach Bethlehem kommen.

So geht die Übereinstimmung fort, und dort, wo bei Cochem kein Zwiegespräch, sondern Erzählung ist, hilft sich der Verfasser durch Änderung. So erklärt Josef in V. 70 und 72, zu welchem Zwecke er einen Ochsen und Esel mitgenommen habe (jenen zum Verkaufen, diesen zum Reiten). Diese Stelle findet sich bei Cochem auch im gleichen Kapitel, aber kommt erst in der Erzählung S. 237b vor. Die Erzählung, wie der Bauer die Flüchtigen von seiner Thür weist V. 106—39, findet sich bei Cochem S. 238b f. Der Gesang, der hier wie anderwärts die Scheidewand für die folgende Scene bildet (V. 140—44), bildet nur eine kurze Inhaltsangabe der folgenden Scene und dürfte auch vom Verfasser des Spieles herrühren, wie wir schon beim ersten Gesange bemerkt haben.

Die neue Scene V. 145 f. führt uns Josef und Maria in Bethlehem vor, wie sie vergebens Herberge suchen und schliesslich in einer Höhle Unterkunft finden. Bei Cochem ist dies im 55. Kap. „Wie Joseph zu Bethlehem Herberg suchte“ behandelt. Cochem erzählt, Josef habe in Bethlehem zuerst einen seiner besten Freunde aufgesucht, sei aber mit seiner Bitte um Herberge abgewiesen worden. Ebenso sei es ihm bei einem zweiten Freunde ergangen. Darauf nahm er seine Zuflucht zu den Wirten, aber auch diese wiesen ihn, mitunter unter Beschimpfungen, ab. In dieser Not und Verlassenheit schlägt zuletzt Josef vor, in einer Steinhöhle an der Stadtmauer (am obern Ende der Stadt) ein Obdach zu suchen. Dort richtet er die Stätte, so gut es geht, zum Wohnen her. Diesen ganzen Gedankengang giebt das Spiel in wörtlicher Anlehnung wieder. Bemerkenswerte Änderungen sind nur folgende: Zuerst begrüssen Josef und Maria Bethlehem, wo sie oben angelangt sind und das sie vor Augen sehen. Der erste Freund erhielt hier im Spiele den Namen Titus, der zweite Rufinus, der Wirt Reichhardt. Das Zwiegespräch zwischen Josef und Titus entspricht genau der Darstellung Cochems, der hier auch die Zwiegesprächsform hat, aber bei Rufinus und Reichhardt war dies nicht mehr möglich, da Cochem hier nur mehr erzählt, und zwar nicht mit jener Ausführlichkeit, wie sie der Verfasser für sein Spiel notwendig hatte. Da der Verfasser nun auch diese Personen gleichartig wie die erstere im Zwiegespräche darstellt, so möchte man hier vermuten, der Verfasser habe vielleicht eine ausführlichere Quelle als Cochem, der diese Legenden auch nur und nicht immer im ganzen Umfange aus gelehrten Werken seiner Zeit entnommen hat, vor sich gehabt. Wenn dies bei solcher Volkslitteratur aber überhaupt unwahrscheinlich ist, so wird eine solche Annahme hier dadurch widerlegt, dass wir auch in diesen Teilen nur Cochemschen Text nachweisen können. Der Verfasser sah sich nämlich, wenn er an der betreffenden Stelle Cochems nicht Stoff genug fand, in unmittelbarer Umgebung um und nahm verwendbare Gedanken auf, wenn sie auch bei Cochem in anderer Beziehung stehen, was bei Cochems Breite und häufiger Wiederholung leicht anging. So klagt Josef nach dem Zwiegespräch mit Rufinus V. 192 f.:

„Ach, allerliebste Maria, ach, was ist das für ein Schand:

Sehet, wie ich von meinen Freunden in meinem eigenen Vaterland
Also verstossen bin:“

Dieser Gedanke kommt bei Cochem nicht nach der Erwähnung des zweiten Freundes vor, sondern ist erst in der Klagerede Josefs enthalten, welche S. 242a folgt, als er bei Freunden und Wirten vergebens gesucht hatte. Es heisst dort: „O meine liebe Maria, was fangen wir immer an? wo wollen wir hingehen, damit wir unterkommen? wann wir müsten auf der strassen bleiben, ich müste mich ja vor leyd vertrauen, daß ich euch alhier in meinem vatterland, unter meinen freunden, so schlecht solte tractieren. Ich müste ja vor mitleyden kranck werden.

wann ihr bey diser kalten winters-zeit auf offener strassen müstet ligen bleiben.“ Diese Klagerede muss nun dem Verfasser auch zugleich zur Klagerede nach der Unterredung mit dem Wirte Reichhardt herhalten, da Cochem nur diese eine Klagerede für beide Fälle hat. Vgl. Josefs Rede V. 222 f.:

„Ach, mein' herzallerliebste Maria, was wollen wir anfangen,
Wo wollen wir hingehn, damit wir unterkommen?
Sollen wir dann unter dem freien Himmel auf offner Strassen
Liegen? Ach, dass Gott erbarm, nun sein wir ganz verlassen.
Ich bedaure nur euch, ich thu es frei bekennen,
Indem ihr's seht und hört, ich muss mich herzlich schämen,
Dass ich von meinen Freunden und Bekannten allhier
In meinem eigenen Vaterland also schimpflich abgewiesen wir.“

Noch viel genauer ist dann der Anschluss an Cochem im Folgenden V. 230—299, wo den grössten Teil Klagereden bilden, die Cochem mit Vorliebe aller Orten einfügt.

Die Klagerede Marias V. 300—313 ist aus zwei Reden Marias bei Cochem S. 245a: „O Bethlehem . . .“ und S. 245b—246a: „Mein allerliebster . . . so vile Patriarchen und Propheten zu sehen begehrt haben . . .“ zusammengezogen.

Die Rede Josefs V. 314—19 und ebenso die folgenden Reden V. 320 bis 25 stehen bei Cochem S. 246a am Schlusse des Kapitel „Joseph sucht Herberg zu Bethlehem“.

Von V. 326—38 wird die Geburt Christi vorgestellt, auch genau nach Cochem, der dies im 57. Kap. „Von der Geburt Christi“ weitläufig behandelt; ebenso sind dort V. 339—54 enthalten. Dass Josef zuletzt ein Schlummerlied singt (V. 355—69) ist bei Cochem nicht erwähnt, doch heisst es S. 268a: „Sobald das kindlein in der krippen lage, hauchte der ochs und esel mit ihrem athem über dasselbige, als wann sie verstand hätten, und wüsten, daß das kindlein der wärme bedörfte.“ Daraus könnte die 1. Strophe des Schlummerliedes hervorgegangen sein:

„Schlaf, o allerholdseligstes Kind,
Schlafe im kalten, brausenden Wind:
Ochs und der Esel, die heizen dir ein
Mit ihrem Athem, o lieb's Kindelein:
Ach schlafe, ach schlafe!“

Die folgende Scene wird wieder durch einen inhaltverkündenden Gesang (V. 370—74) eröffnet, dann tritt der Engel als Prologus auf und drückt den Inhalt des Gesanges noch ausführlicher in einer Anrede aus. Dieser Teil des Spieles geht von V. 375—691 und enthält die Verkündigung der Geburt Christi und die Anbetung der Hirten; bei Cochem das 59. Kap. „Wie die Engeln den Hirten die Geburt Chr. verkündiget haben“. Schon der Wechsel der Versart lässt in diesen Hirtenscenen den Einfluss einer andern Quelle erraten. Neben Alexandrinern erscheinen auch Verse mit

vier und fünf Hebungen. Wahrscheinlich hat hier den Verfasser ein anderes volkstümliches Christkindspiel beeinflusst, denn Cochem konnte zu komischen Hirten scenes weder Stoff noch Veranlassung bieten. Vgl. A. Schlossar, Anm. S. 328 zu S. 136 Z. 399.

Schon V. 525 f. bemerken wir jedoch in der Verkündigung des Engels wieder Anschluss an Cochem im genannten Kap. S. 273 f.; auch in den kurzen Wechselreden des Galli und Stichi V. 535—38. bei Cochem S. 274b. Von V. 539 f. werden die Gaben der Hirten erwähnt, wovon Cochem im besonderen nichts erzählt, doch finden sich auch in den folgenden Versen bis V. 590 noch einzelne Anklänge an Cochem (V. 542, 554, 561—63). „Das Gesang“ V. 591—95 beruht auf Cochem S. 275a. Vgl. nur:

Die Hirten fielen auf die Erd,	Die Hirten fielen . . . auf der Erden
Sie beteten an das Kindlein werth,	und betteten das kindlein an . . . daß sie
Vor Freuden thäten sie weinen:	vor freuden weynten . . . Sie thäten auch
Sie opferten ihre Gaben auf.	ihre taschen auf und opferten dem lieben
Obwohl sie waren kleine.	kindlein die gaben.

Die folgenden Gespräche der Hirten V. 596—691 berühren sich manchmal mit Cochem, vielfach zeigen sie aber auch andere Form und andern Inhalt.

Der Engel tritt V. 692 wieder als Prologus auf und verkündet die folgenden Scenen: die Reise der hl. drei Könige, Herodes' Ausforschungen und Nachstellungen, die Anbetung der hl. drei Könige und ihre Rückreise, die Flucht nach Ägypten, den Kindermord. Die erste dieser Scenen reicht von V. 714—888 und zeigt Cochem gegenüber einige Erweiterungen. So hat hier jeder der drei Könige einen Sterndeuter bei sich mit besonderem Namen. Das stimmt zwar mit Cochems Darstellung im 64. Kap. „Wie der Stern den H. drey Königen ist erschienen“ im allgemeinen überein, doch fehlen da die Namen; auch war im Stern, sowie es König Melcher anschaut, eine Jungfrau zu sehen, die ein Kindlein trägt, während nach Cochem — er folgt hier einem Author operis imperf. — „mitten in disem stern sasse ein schönes Kindlein, mit einer goldenen cron auf seinem häuptlein und einem creutz in seinem händlein“. Es mag sein, dass hier der Verfasser noch eine zweite Quelle neben Cochem vor sich hatte, doch beweisen andere Anlehnungen zweifellos, dass Cochem hier auch benutzt wurde. Vor allem erklären sich mit Hilfe Cochems jene zwei Verse nach V. 811, welche A. Schlossar unverständlich geblieben waren:

„Wegen welchen auf den Berg Victorial auch zwar
Gewachtet worden über tausend Jahr.“

Diese Verse erklären sich aus der Erzählung Cochems: „Daher schreibt ein alter Scribent (jener Author operis imperf.), daß in Orient zwölf männer gewesen seyen, welche zu gewissen zeiten auf den berg Victorial, alwo eine lustige höhl und brunnen, und vile anmuthige bäum waren, hinauf gestigen, und alda gewacht und gebettet haben, daß Gott zu ihrer

zeit den stern wolte lassen aufgehen.“ Im Spiele spricht jeder der drei Könige mit seinem Sterndeuter, was bei Cochem nur einmal angedeutet ist, allein jeder spricht fast dasselbe wie sein Vorgänger. Man wird schon aus diesem Umstande schliessen dürfen, dass solche Erweiterung nur dramatisches Beiwerk ist. Es ist auch bezeichnend, dass K. Kaspar wieder etwas anderes im Sterne sieht als Melcher, nämlich dasselbe, was wir oben bei Cochem fanden:

„In Mitte des Sterns sehe ich ein Kindlein an,
So auf dem Haupt trägt eine goldne Kron,
Auch ein goldenes Kreuz sein Scepter war . . .“

Zur Kennzeichnung der Anlehnung an Cochem möge noch die Rede Melchers verglichen werden:

V. 854.

Cochem am Anfang des 64. Kap.:

Da das jüdische Volk thät im Land
Moab liegen
Und König Ballak wollt wider si ob-
siegen,
Beruft selber den Propheten, that in
ersuchen,
Er sollte das jüdische Volk verfluchen;
Und da er solches Volk sollte vermale-
deien,
Thäte selber es davor benedeien.
Gesprochen: es wird ein Stern ausgehen
aus Jacob schnell
Und eine Ruth entspiessen aus Israel.

Als das Israelitische volck im land
Moab ligend, in das gelobte land ziehen
wolte, beruffte der König Balac einen
heydnischen Propheten, namens Balaam,
in der wahrsager-kunst trefflich erfahren,
daß er das Israelitische volck solte ver-
fluchen. Gott aber redete durch den
mund des falschen Propheten, daß er
wider seinen willen dem volck muste
benedeyen: und unter andern weis-
sagungen, die er durch den Geist Gottes
redete, sprach er: Es wird ein stern
aufgehen aus Jacob, und es wird eine
Ruth entspiessen aus Israel. Er wird
schlagen die Fürsten der Moabiter, und
die Kinder Seth, und gantz Idumeen
und Israel wird alsdann mächtig werden.
Derjenige, so aus dem geschlecht Jacob
wird entstehen, wird herrschen und seine
feind zerstören.

Vgl. V. 734—35!

Israel wird sodann mächtig werden

Vgl. V. 737!

Und seine Feind' zerstören auf Erden:

Die Teile aus Cochems Text, die hier im Spiele nicht verwendet wurden, stehen bereits früher, V. 734 f., in der Rede von Melchers Sterndeuter. Zuletzt schlägt Kaspar vor V. 885:

„Mein Rath wär, wir sollten von der Reis abstehen,
Und nachher Jerusalem in die Stadt hingehen,
Uns zu erkundigen wegen des Kindlein,
Wo es möcht anzutreffen sein.“

Bei Cochem S. 304 heisst es etwas kürzer: „Doch endlich fasseten sie die resolution, nach Jerusalem zu ziehen, und dort nach der Juden König zu fragen.“ Darauf folgt der Gesang im Sinne von Cochem S. 304b.

In der folgenden Scene, V. 894 f., wird Herodes mit den hl. drei Königen in Beziehung gebracht. Das Selbstbekenntnis, das Herodes hier

V. 894—905 ablegt, enthält mehr als Cochem bietet, doch deutet Cochem im Kap. „von den unschuldigen Kindlein“ S. 360 an, dass Herodes noch andere Mordthaten begangen habe. Auch das folgende Zwiegespräch zwischen Herodes und seinem Diener Protus und weiter mit den hl. drei Königen ist dramatisches Beiwerk: Cochem giebt das kürzer und im Erzählungston. Es mag hier den Verfasser eine andere Quelle neben Cochem beeinflusst haben, doch könnte der Verfasser bei einiger Belesenheit diese Änderungen auch selbst gemacht haben; denn auch hier blickt neben vielfachen Wiederholungen häufig Cochems Darstellung durch.

Vgl. z. B. V. 1006—7:

Cochem S. 305a:

„Sollt ein neuer Judenkönig sein geboren
auf Erden,
Wo ich vielleicht von meinem Reich
würde verstossen werden?“

„Daß sich Herodes verstörte, ist kein
wunder; dann er fürchtete, der neue
König würde ihn aus seinem reich
stossen.“

Vgl. auch V. 978 f. mit Cochems Kap. „von der Ankunft der Heil drey Königen“.

Die Könige kommen nach Bethlehem, finden das Kind, beten es an und geben ihm ihre Geschenke V. 1032—1155. Auch hier herrscht eine dramatisch freiere Bewegung als in der Erzählung Cochems, doch stimmt in der Hauptsache die dramatische Darstellung auch zu Cochem. Vgl. V. 1058—61:

„Der Stern thut still stehen, was soll wohl dies sein,
Als wollt er uns zeigen das kleine Kindelein:
Sehet, wie er hinwirft die Strahlen und seinen Schein!
Ach, sollte denn in dieser Hütten das kleine Kindlein sein?“

mit Cochem von der Ankunft der Hirten S. 308: „Was mögen die fromme Königen gedacht haben, als sie den stern über diser höhl sahen still stehen Weil aber der stern je länger je grössere strahlen auf die höhl schosse, wurden sie erleuchtet, daß das arme kindlein, so in der höhl ware, der König der Juden seye.“

Vgl. V. 1114—17:

Cochem S. 315 (Rückreise):

„Glaubt's, ihr hochweise Herren, mein Kind
ist gewisslich Gottes Sohn.
Damit er die Welt erlöse, hat er die
Menschheit angenomm',
Drum muss er in der Jugend schon leiden
Angst und Noth,
Wann er wird sein erwachsen, sterben
einen bittern Tod.“

„Die seeligste Jungfrau erklärte ihnen,
wie daß er wahrhaftig der Sohn Gottes
seye, und darum die menschheit an-
genommen habe, damit er für die sünden
der welt solte genug thun. Er würde
viel auf diser welt müssen leyden, ja
endlich den bittern tod ausstehen.“

V. 1120—21:

Cochem ebenda:

„Urlaub wollen wir nehmen von dem
Kindelein,
Wie auch von Maria, der Mutter sein.“

„Da nun die H. drey König nach
langem gespräch von Maria urlaub ge-
nommen . . .“

Die Könige werden dann vom Engel gewarnt, dass sie nicht zu Herodes zurückkehren sollen. Hier ist wiederum V. 1156—65 nach Cochem S. 315a gearbeitet, auch V. 1178—89 nach Cochems 70. Kap. „Wie Maria und Joseph in Egypten flohen“.

Mit der Rede des Herodes V. 1190—1209 ist Cochems 73. Kap. „Wie Herodes die unschuldige Kindlein getödtet“ (zu Anfang) in Verse umgesetzt; was dann Herodes zu den Soldaten spricht und diese selbst melden, ist dramatische Erweiterung, wozu jedoch auch Cochems Erzählung von dem schrecklichen Kindermord Stoff genug lieferte. Der Engel hält dann eine Schlussrede, worin er nochmals die Haupthandlungen der „Tragödie“ erwähnt.

Die Vergleichung des Geburt-Christi-Spiels mit Cochem zeigt demnach, dass das ganze Spiel eigentlich nur eine Umsetzung des Cochemschen Textes in Verse ist. Wenn auch bei einzelnen abweichenden Teilen der Einfluss einer andern Quelle, vielleicht ein anderes Christkindspiel, wahrscheinlich ist, so ändert dies an dem Haupt-Abhängigkeitsverhältnis von Cochem nichts. Cochem war bei diesem Spiele in der Hauptsache Quelle.

Nun folgt bei A. Schlossar I. S. 169 f. „Das Leiden Christi“ oder das Steiermärkische Passionsspiel, bei dem die Vergleichung für uns doppelt wichtig ist, weil nicht nur die Beziehung zu Cochem, sondern auch zu unserem B. P. in Betracht kommt. Wir finden hier in der Hauptsache wiederum Cochems Text in Verse umgesetzt, nur zeigt dieses Leiden-Christi-Spiel nebenbei starke Erweiterungen, die nicht mehr auf Cochem, sondern auf eine andere Quelle zurückzuführen sind¹⁾. So geht hier, ähnlich wie bei den Paradeispielen, eine Teufelsscene voran. Magdalena sollte vom Hoffartsteufel gewonnen werden, sie lässt sich jedoch von der Schwester Martha zu Jesus bekehren. Besser gelingt später den Teufeln ihre Verführung mit Judas Ischariot, der vom Geizteufel zum Verrate verleitet wird. In dieser letzteren Teufelsscene berührt sich dieses Passionspiel mit unserem Tweraser Passion, wo eine Judas-Teufelsscene eingeschaltet ist, während die vorangehende Teufelsscene weder mit Cochem noch mit unserem Passionsspiel eine Berührung zeigt. Zwar erzählt Cochem auch im 86. Kap. „von der Bekehrung Mariae Magdalенаe“, aber sie wird hier nicht in unmittelbare Beziehung zu den Höllegeistern gebracht. Der Anschluss an Cochem beginnt in diesem Passion erst V. 220 f.: „Beurlaubung Jesu von Maria“.

Der Verfasser hat mit der Umsetzung des Cochemschen Textes in Verse mit vier oder drei Hebungen zugleich den Inhalt stark zusammengezogen, was übrigens nur dem Spiele zugute kommt. Die Beurlaubung beschränkt sich hier hauptsächlich auf die drei Bitten Marias. Selbst-

1) Vgl. die Anmerk. A. Schlossars zu diesem Stücke S. 330—34.

verständlich kann bei solcher Zusammenziehung kein so getreuer Anschluss an Cochems Text erwartet werden.

Ich stelle hier zur Beurteilung dieses Abhängigkeitsverhältnisses die erste Bitte nach beiden Texten gegeneinander. Vgl.

V. 260—67:

„Weil du, mein Kind, gedenkst daran
An unser beides Lieben,
Bitt' dich deswegen herzlich schön.
Dein Urlaub thu aufschieben;
Gewähr mir nur ein' treue Bitt,
Weil es ist nun zum Sterben.
Ach, liebster Schatz, versag mir's nit.
Lass mir die Gnad erwerben.“

Cochem: „Wie Chr. seiner Mutter sein
Leyden offenbahrte“:

Mein hertz-allerliebstes kind, du weist,
wie grosse lieb ich zu dir trage, und
daß mir natürlicher weise nicht möglich
seye, von dir geschieden zu sein; dero-
wegen, wann es durch Gottes willen
möglich ist, so bitte ich, du wollest
dein leyden noch eine weil aufschieben.
damit wir beyde noch eine zeit in lieb
und freud bey einander wohnen . . .

Im Passion ist das Aufschieben des Leidens nicht die erste Bitte wie bei Cochem, sondern schlechthin eine Bitte, darauf kommen erst die drei Bitten, wobei dann aus der zweiten bei Cochem im Passion zwei Bitten gemacht wurden. Die zweite Bitte Marias verlangt die Wahl eines andern, nicht so schrecklichen Todes. Daraus wurde im Passion die erste Bitte, Chr. solle sich von den Juden und Heiden nicht so schmerzlich morden lassen, und zugleich die zweite Bitte, er solle nicht eines solchen Todes sterben. Die dritte Bitte stimmt wieder beiderseits überein. Maria begehrt nämlich mit ihrem Sohne zu sterben. Offenbar ist hier im Passion eine Verwirrung eingetreten, die sich entweder durch Unaufmerksamkeit des Verfassers oder durch mangelhafte Überlieferung erklärt. Der erste und zweite Aufzug des Böhmerwald-Passions sind hier zusammengezogen oder es findet vielmehr die Beurlaubung nur von der Maria, nicht auch von den Freunden statt. Es folgt darauf gleich das letzte Abendmahl S. 183 V. 388 f. Damit aber der Abschied von den Jüngern nicht ganz unberücksichtigt bleibe, tritt Jesus vor dem Abendmahle auf und erwähnt jetzt desurlaubes von seinen Jüngern. Vgl. den Anfang des B. P. mit

V. 388 f.:

O allerliebste Jünger mein,
Nun ist die Zeit ankommen,
Dass ich nit lang werd bei euch sein:
Schmerzvoll hab Urlaub g'nommen
Von meiner liebsten Mutter schon.
Wie ihr selbst wohl gesehen.

.....
Doch ist auch mein Verlangen sehr.
Zu g'niesen mit euch das Osterlamm

Cochem vom Abschied Christi S. 14b:

Meine liebste freund, die zeit kommet
herzu, daß ich hingehe den willen
meines himmlischen Vatters zu ver-
richten, derowegen muß ich von euch
meinen abschied nehmen, weil ich nicht
länger bey euch bleiben kan

Mit grossem verlangen habe ich ver-
langt mit euch das Osterlammlein zu
essen

Noch sind wir aber nicht beim Abendmahle, vielmehr befiehlt der Herr erst seinen Jüngern, wo er das Abendmahl halten will. Auch diese

Erweiterung (V. 408—36) ist Cochem entnommen, doch ist V. 437—63 ein Selbstgespräch des Judas Ischarioth eingeschoben, das in seiner derben, volkstümlichen Art vom Verfasser selbst herrühren mag.

Das Abendmahl (V. 464—664) ist gegenüber dem B. P. stark aus-
geweitet und zu den vielen Reden der Jünger reichte auch Cochems Text
nicht aus, der Verfasser half sich selbst. So wird zum Abendmahle Steirer
Wein verlangt und Simon beteuert seinen guten Willen mit folgendem
Spruch:

„Ich wollte auch nichts darnach fragen,
Wenn man mich auch voneinander thät sagen (d. i. sägen).“

Dagegen vgl. man bezüglich Cochems:

V. 465—67:

Cochem 4. Kap. S. 24 (II. Teil):

Seid willkommen, liebster Meister mein,
Mich g'freut's, dass ihr bei mir wollt
sein,
Das Abendmahl zu geniessen

Seyd mir willkomm, mein geliebter
Meister! ich erfreue mich, daß ihr mir
die ehr thut, und die Ostern in meinem
haus halten wollet.

Bei der Fusswaschung will sich Petrus nach Cochems 5. Kap. S. 28b
nicht waschen lassen. Als aber der Herr sagt: „... so wirst du keinen
Theil an mir haben,“ ist er bereit, sich den ganzen Leib waschen zu
lassen. Auch diese Stelle ist in den Passion aufgenommen. Vgl.

V. 625—30:

Cochem S. 28b:

Petre, wenn du nit die Füß lässt waschen
dir,
Sollst du keinen Theil haben an mir.

Werde ich dich nicht waschen, so
wirst du keinen theil an mir haben.

Petrus:

Petrus erschrak sehr und sprach:

Herr, nicht allein die Füße mein,
Hand und Haupt sollen auch gewaschen
sein.

O mein lieber Meister, ehe ich von
dir wolte geschieden sein, lieber wolte
ich zulassen, daß du mir den gantzen
leib waschetest.

Jesus:

Vgl. B. P. III. Aufzug Z. 612:

Petre, gewaschen ist ganz rein,
Es dürfen nur die Füße gewaschen sein.

Es ist genug, wenn nur die Füß sind
gewaschen.

Allerdings konnte hier auch die Heil. Schrift als Quelle dienen. Vgl.
Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 17 und Joh. 13, 10.

Von V. 665—755 wird Judas' Verrat dargestellt. Der Geizteufel tritt
hier wieder auf und ermuntert den Judas zum Verrat. Der Kaiphas zählt
ähnlich wie im Tweraser P. dem Judas in gereimten Sprüchen das Geld
hin, doch zeigt sich im Wortlaute keinerlei Beziehung zum Tweraser P.,
auch die Verführung des Judas ist im T. P. anders dargestellt. Es bleibt
nur V. 755: „Ein gutes Trinkgeld geb ich noch dir“ auffällig, da er mit
dem B. P.: „Wir werden dir noch ein gutes Trinkgeld geben“ überein-
stimmt, ohne dass diese Worte auf Cochem als gemeinsame Quelle zurück-
geführt werden könnten. Die Beziehung zu Cochem ist hier nicht so

ausgesprochen wie in andern Stellen, zumal da die Teufelszene und die Zählreime mit Cochem nicht in Berührung sind. V. 683 f. ist auch so allgemein gehalten, dass sich schwer eine besondere Beziehung erwarten lässt. Näher steht hier V. 683 dem Böhmerwald-Passion als Cochem oder der Heil. Schrift. Vgl.

H. P. 725:

Leiden Chr. I, 683:

Seid begrüsst, ihr wohlweiseste Herrn! Seid begrüsst, ihr jüdische Herrn!

Bei Cochem heisst es nur: „Ihr Herrn!“ Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 17. Diese ganze Judasszene zeigt wie gewöhnlich mehr volkstümliche Bearbeitung.

Mit V. 756 f. beginnt die Ölbergscene, die ganz nach Cochem, aber weniger umfangreich als im B. P. bearbeitet ist. Gewisse Teile sind hier sogar zwischen den Versen in Prosa eingefügt. So die Rede des Engels Z. 795—800 nach Cochems II. Kap. 12 S. 73, die folgende Rede des Engels Z. 807—16 nach Cochem S. 74; die Verse sind hier inhaltlich leer, weil sie zu viel Stoff der Cochemschen Darstellung zusammenfassen. Die Gefangennahme V. 886—939 ist in Versen abgefasst und bietet umgekehrt wieder mehr als Cochem enthält. Die Rede des Judas V. 859 bis 66, 879—85, die Reden der vier Juden, V. 886—915, deren Zahl mit dem B. P. übereinstimmt, die Rede des Petrus und Malchus, V. 916—35, sind dramatische Erweiterungen, welche über Cochem hinaus wahrscheinlich nur durch die Phantasie des Verfassers dieses Passions zustande gekommen sind; denn auch hier sind überall Cochemsche Redensarten beigemischt, vgl. V. 859, 886, 888, 904—7, 908, 913—15, 922 und die Rede Jesus' zu Judas V. 871—78 ist wohl nur eine Verarbeitung der Rede bei Cochem im II. Kap. 13 S. 83a. Jesus wird nun vor den Rat geführt V. 940—1031. Hier fällt besonders die Prosarede des Kaiphas auf V. 942 bis 54, die genau zu Cochems II. Kap. 16 S. 104 stimmt, aber auch die folgenden Verse lassen sich alle inhaltlich auf Cochem (16. Kap.) zurückführen, nur die Umsetzung in Verse machte gewisse Änderungen notwendig. Von V. 1032—54 bildet des Judas Reue eine besondere Scene, in der auch der Teufel auftritt und sich im voraus auf seine Beute freut. Im H. P. fehlt diese Scene ganz, im T. P. ist ein Teil derselben aufgenommen: Judas wirft dem hohen Rate sein Blutgeld hin; bei Cochem ist im 19. Kap. von Petri Verleugnung, auch von Judas' Reue, sowie von der Thätigkeit des Teufels die Rede, so dass selbst in dieser Teufelszene Cochems Einfluss wirksam sein kann.

Die Verleugnung Christi V. 1056—91 zeigt einige dramatische Erweiterungen gegenüber dem B. P., doch ist hier wie bei Cochem und im B. P. wieder die Magd., die den Petrus verdächtigt und überall auch in den Reden Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 19 S. 129. Die Erweiterung kommt hauptsächlich daher, weil der Verfasser die dreimalige

Verleugnung, wie sie Cochem erzählt, stärker ausgenutzt hat. Die Übereinstimmung mit Cochem liesse sich in vielen Versen wie anderwärts durch Gegenüberstellung veranschaulichen. Die erste Scene des VII. Aufzuges im B. P. nach Cochems II. Kap. 18 findet sich ähnlich auch hier V. 1092 bis 1108 wieder, doch mehr bloss angedeutet, indem hier Maria nur bei Petrus sich über ihren Sohn erkundigt und von diesem das Bekenntnis seiner Verleugnung erfährt. Von Johannes, Magdalena, den Wächtern, von Jesu Klagerede im Kerker ist hier keine Rede, aber Mariä Frage V. 1092 bis 93 und Mariä und Petrus' Antwort V. 1094 — 1108 ist fast wortgetreu aus Cochems II. Kap. 19 S. 131 entnommen. Jesus vor Pilatus V. 1109 bis 53 stimmt mit Cochems II. Kap. 20 und dem B. P. überein, um so mehr, als hier teilweise die Rede in Prosa eingefügt ist. Jesus vor Herodes V. 1154 — 1200 enthält wiederum Prosa neben Versen. Die Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 21 und dem B. P. wird jedem vergleichenden Leser sofort klar, nur sind einige Reden hier einem Diener des Herodes zugeteilt. Jesus wieder vor Pilatus V. 1201 — 70. Auch hier geht die Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 22 und damit mit dem B. P. in derselben Weise weiter. Die Geisselung Jesu V. 1271 — 1339 ist von gereimten Sprüchen begleitet, wie diese ähnlich auch im II. P. ist, doch findet sich im Wortlaute keine Beziehung. Diese Sprüche zeigen auch mit Cochems II. Kap. 24 keinen Zusammenhang, sondern sind durch Überlieferung von den ältern Spielen auf die jüngern übergegangen oder danach wieder neu nachgebildet worden.

Christus wird wiederum zu Pilatus geführt und verurteilt V. 1340 bis 1436. Der Gedankengang ist auch hier derselbe wie im B. P. und bei Cochems II. Kap. 29 — 30; eine kleine Abweichung macht sich hier durch Einführung zweier Diener des Pilatus geltend, während die Gemalin des Pilatus nicht auftritt. Das Urteil ist in Prosa und im gleichen Wortlaut wie bei Cochem und im B. P. mitgeteilt. Nun folgt die letzte Judasscene, Judas' Verzweiflung V. 1437 — 1508, in der der Teufel und der Tod auftreten. Diese Scene hat weder mit Cochem — denn im 19. Kap. ist zwar der Teufel erwähnt, aber der Tod nicht — noch mit dem B. P. genaueren Zusammenhang. Doch zeigt sich dieser gleich wieder im folgenden Kreuzgang V. 1509 — 41. Die Begegnung mit Maria folgt hier in anderer Ordnung als im B. P. nach dem Zusammentreffen mit Simon von Cyrene und der Veronika, die Reden selbst stimmen fast wortgetreu zu Cochems II. Kap. 33 f. und zum B. P. Die Kreuzigung und der Tod Christi V. 1542 bis 1738 sind ausführlicher behandelt als im B. P. Hauptsächlich sind die Spottreden der Juden, die Bekehrung des Longinus Züge, die der Verfasser vielleicht nicht bloss aus Cochem schöpfte, sondern vielfach nach eigenem Geschmack oder aus andern Darstellungen von Volksschauspielen einfügte. Im allgemeinen mag wohl auch hier Cochem als Richtschnur für die Darstellung gedient haben, aber es ist begreiflich, wenn bei der ungemein

breiten Erzählung Cochems und bei der Umsetzung in Verse von Seite des Verfassers nicht nur hier, sondern auch an manchen andern Stellen vom Wortlaute Cochems abgewichen und der gleiche Gedankengang mehr in eigene Worte gekleidet wurde. Es müsste jedem andern bei Dramatisierung einer so weitläufigen Erzählung ebenso gehen: man würde die dramatisch tauglichen Stellen wenig verändert aufnehmen, bei überreichem Stoff aber würde man sich mehr vom Gedankengange leiten lassen und die Worte lieber selbst dazu geben, als sie aus verschiedenen Stellen zusammensuchen. Allerdings greifen gewisse Scenen, wie die Teufels-scenen, in diesem Leiden Christi weiter über diese Quelle hinaus; sie bedeuten wahrscheinlich einen Einfluss anderer Volksschauspiele oder volkstümlicher Überlieferungen.

Das Leiden Christi aus dem Gurkthale in Kärnten, das A. Schlossar im Anhange seiner D. Volksschauspiele II. S. 271 f. mitteilt, zeigt, wie schon A. Schlossar II. S. 400 bemerkte, in vielen Teilen Beziehungen zum Steiermärker Leiden Christi, das wir in der Hauptsache bereits als eine dichterische Bearbeitung Cochems kennen gelernt haben. A. Schlossar verweist auf die Beurlaubung, die Fusswaschung, den Urteilspruch, worin sich eine gemeinsame Vorlage erkennen lasse. Diese gemeinsame Vorlage ist eben Cochems Text, der da wieder durchblickt. Es lässt sich hier aber bei der starken Änderung der Sprache, hier Verse — dort Prosa, auch durch eine genauere Vergleichung nicht sicher feststellen, in welchem Ausmasse Cochem benutzt wurde und ob unmittelbar oder vielleicht durch ein anderes Volksschauspiel.

Vom Prolog II. S. 271 wollen wir absehen, da derselbe gewöhnlich nur in weiten Zügen eine Inhaltsangabe bildet und eine geistliche oder weltliche Ermahnung an die Zuschauer enthält, sich daher zur Vergleichung nicht gut eignet. Aber auch der zweite Auftritt, wo der Tod singt und redet, zeigt keine recht deutliche Beziehung zu Cochem, wiewohl Cochem in seinem Zusatz zu dem Leben Jesu (von den vier letzten Dingen: Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich) auch vom Tode im besondern handelt. So könnte die vierte Strophe des nach Hölty's Totengräberlied bearbeiteten Liedes (V. 43—48) auf Cochem beruhen, der den Tod Christi auch in nahen Zusammenhang mit dem Tode der Menschen bringt (vgl. I. Kap.: „Wie erschrecklich der Tod seye“ und A. Schlossar II. S. 401). Ferner spricht der Tod V. 63: „Mein Pfeil wird ihn gewiss nicht fehlen“ . . . Diese Darstellung des Todes mit dem Pfeile erinnert lebhaft an Cochems Abbildung zum genannten Kapitel. Der Tod durchbohrt mit einem langen Pfeile den im Bette liegenden Kranken, während die Angehörigen verzweifelt die Hände ringen und wehklagen. Die Möglichkeit einer Anlehnung an Cochem ist hier nicht ausgeschlossen, sowie auch später die Judasscenen mit den Teufeln eine ähnliche Beziehung haben könnten.

Im dritten Auftritt erscheint Christus mit seinen Jüngern. Er offenbart ihnen die Nähe seines Leidens, die Absichten seiner Feinde und fordert sie zum letzten Besuche Bethaniens auf, um von der Mutter und den Freunden Abschied zu nehmen. Damit wird also einerseits das Leiden geoffenbart, anderseits die Urlaubnehmung vorbereitet. Diese Darstellung entspricht nicht ganz der Cochems, wiewohl sich der Schluss mit Cochems Darstellung vergleichen lässt:

V. 83—88:

Lasst uns gehn nach Bethanea
Zum G'nuss der letzten Freuden
Wo ich noch hoff, der Mutter mein
Und auch den Freunden eben
Vor meinem Tod das Lebewohl
Und auch Urlaub zu geben.

Cochems II. Kap. 3 S. 14:

Am Grünen-Donnerstag morgens kame
der betrübte Sohn Mariae wider, und
wolte den letzten tag seines lebens mit
seinen allerliebsten freunden in freuden
verzehren.

(Urlaub von Mutter und Freunden ist
dann wieder nach Cochems Darstellung!)

Die Anordnung des Stoffes und die dramatische Fügung verrät überhaupt in diesem Leiden Christi grössere Freiheit in der Behandlung; es kann daher obige Scene neben einer Anlehnung an Cochem noch jene dramatische Wendung erfahren haben, dass Christus zuerst mit seinen Jüngern auftritt, um den Besuch Bethaniens anzukündigen. Im vierten Auftritte zeigt sich der Anschluss an Cochem bereits deutlicher. Die Juden halten Rat wider Christum, Kaiphas spricht zur Versammlung. Diese Scene fehlt im Steiermärker P., dagegen finden wir sie im B. P. und bei Cochem I. Kap. 91 „Von dem Rath wider Chr.“.

V. 89—92 setzt eine Erörterung des Lebens und Wirkens Christi voraus, wie dies schon im ersten Rat wider Christum und dann hier im zweiten bei Cochem zu finden ist. Es wird jedoch nicht auf die einzelnen Thaten eingegangen, sondern nur ganz allgemein gesagt:

Kaiphaz: „Euch sind bekannt, Ihr lieben Herren,
Christi That und falsche Lehren!
Viel Volk hat er an sich gezogen,
Mit falscher Lehre Viel' bewogen:“

Die weitere Rede des Kaiphas ist auch ziemlich frei behandelt, doch lässt sich, freilich auch mit Beziehungen zur Heil. Schrift, vergleichen

V. 93—96:

Cochems I. Kap. 91 S. 466 b f:

Und lasst man ihm ferner seinen Muth,
Die Juden er verführen thut:
Und fallen uns die Römer ein,
Vom Lande wir vertrieben sein.

Lassen wir ihn also, so werden alle
an ihn glauben. Und die Römer werden
kommen und unser Land und Leute
nehmen.

Auch die Reden der Räte erinnern an Cochem. Vgl.

V. 107—10:

Cochems II. Kap. 15 S. 97a:

Man muss mit Listen unterkommen.
Dass er in unsre G'walt wird g'nommen!

Wenn man einen Hexenmeister, welcher
das gantze land verzaubert hätte ... endlich
durch List gefangen bekommen hätte.

Der Vogel muss gefangen werden,
Sodann kann man sein Nest verderben.

V. 115—16:

Nur nicht gleich an dem Ostertag!
Das Volk aufrührisch werden mag.

Cochems I. Kap. 91 S. 468b:

Dann er ware vogel-frey gemacht:
und wer ihn nur antraffe, dorfte ihn
umbringen.

Cochems II. Kap. 13 S. 78:

Die Herren aber sagten: Es dunckt
uns nicht rathsam zu seyn, an disem
hl. Oster-Fest; dann es wurde grosse
aufruhr unter dem volck machen.

Vom 5. bis 7. Auftritt haben wir Teufelsseenen mit Judas, in denen nicht allein Cochem, sondern vielleicht, wie beim Steiermärker Leiden Christi, auch eine andere alte Überlieferung, hereinspielt. Der 8. Auftritt: die Unterhandlung des Rates mit Judas — ist hier stark zusammengezogen, die Zählreime zeigen aber auch hier wieder eine andere Fassung als im Steiermärker oder im B. P. Der 9. Auftritt ist eine Rede des Judas in acht Verszeilen, dagegen ist der 10. Auftritt: der Abschied Jesu von Maria, Magdalena und Martha — entsprechend der Cochemschen Fassung breiter behandelt. Doch ist diese Scene hier noch kürzer dargestellt als im Steiermärker Leiden Christi. Hier ist nur die dritte Bitte (V. 285: „Lass mich mit dir auch sterben“) deutlich geschieden, die erste und zweite läuft auf den gleichen Gedanken hinaus (V. 259: „Thue dich dem Tod entziehen“ — V. 269: „Thue dich dem Tod entwinden“), auch werden diese nicht als erste und zweite Bitte bezeichnet. Sonst ist in diesem Auftritte die Offenbarung des Leidens in ähnlicher Weise wie im Steiermärker P. mit dem Abschied von den Freunden verbunden. Es lässt sich hier auch einige Übereinstimmung zwischen dem Kärntnerischen und Steiermärkischen P. bemerken. Vgl.

Kärntn. P. V. 270—77:

Gleichwie der Mensch verloren hat
Beim Apfelbaum das Leben,
Der G'nuss war ihm ja tödtlich schad,
Sein Heil hat er vergebent:
So thuet auch mich in gleicher G'stalt
Die Liebe hart bezwingen,
Die Sünd den Menschen g'fangen halt,
Ich musst ihm 's Leben bringen.

Steierm. P. V. 284—91:

Mein Schatz und mütterliche Zucht.
Antwort darauf zu geben:
Weil Adam durch des Baumes Frucht
Verloren hat sein Leben,
So muss ich auch mit meinem Tod
Am Holz das Leben erwerben,
Und alle Trübsal, Angst und Noth
Gern leiden bis ins Sterben.

Vgl. beide Fassungen mit Cochems Darstellung II. Kap. 2 und im I. Aufzuge des B. P.: „Chr. sprach: Meine allerliebste Mutter, daß du begehrest, ich solle mir einen geringern tod erwählen, das kan nicht seyn: dann die Göttl. Gerechtigkeit erfordert, daß ich die allergrausamste marter und allerbittersten tod leyden solle; damit die sünde Adams und aller menschen völliglich bezahlt werden. Dann gleichwie die sündler meinem himmlischen Vater“ u. s. w.

Die Vergleichung beweist nicht viel, doch könnte man an dieser Stelle vermuten, der Steierm. Text stehe dem Kärntner fast näher als die hier etwas weiter absteigende Darstellung Cochems. Vgl. aber eine andere Stelle in beiden Spielen:

Kärntn. P. V. 290—301:

Maria:

Gott sei's geklagt, weil's doch sein
muss,
Ich kann nicht sein entgegen.
Gieb mir doch aus deinem Gnadenfluss
Den himmlisch letzten Segen.

Christus:

Der Vater in dem Himmelreich,
Der wolle dich segnen,
Der heilige Geist lass dir zugleich
Kein Unheil auch begegnen:
Nun ist es Zeit, dass ich mich gieb
In meines Feindes Handen,
Um alles, was da malt die Schrift
Zu leiden, Strick und Banden.

(Vgl. Cochems II. Kap. S. 9a:

„Dises haben schon vorlängst die Propheten geweissaget . . .“)

Maria:

So geh. mein Sohn, erlös die Welt,
Und thue nach Gottes Willen:
Weil es ansonst wär schlecht bestellt,
Thue dies mit Blute stillen.
Der Vater wolle dir beistehn,
Den du zum G'leit mir geben,
Und mit dir zu dem Tod hingehn:
Bring uns das ewige Leben.

Steierm. P. V. 372—87:

Maria:

Ach weh, nun muss ich schon zurück,
Ich kann nichts mehr erwerben:
Mein Herz bricht mir zu tausend Stück,
Für Leiden muss ich jetzt sterben;
Nun küss ich dich zum letztenmal,
Bring dich nicht mehr zuwegen,
So bitt ich dich zu tausendmal
Um deinen heiligen Segen.

Christus:

Gesegn' dich Gott, o Mutter mein,
Sammt allen deinen Freunden,
Nun will ich mich, es muss doch
sein,
Ergeben meinen Feinden.

Alles, was worden prophezeit,
Muss heut also geschehen,
In Kürz' werd't ihr mit grösster Freud
Mich alle wiedersehen.

Cochems III. Kap. S. 19b:

. . . . so gehe hin und erlöse die Welt.

Gott der himmlische Vatter wolle
dich stärken, der hl. Geist wolle
dich trösten . . .

Eine auffällige Übereinstimmung findet sich bei diesen Stellen nur im K. P. 293 und St. P. 379, K. P. 298—99 und St. P. 382—83, wo die Bitte um den Segen und der Entschluss Christi, sich den Feinden zu übergeben, ausgesprochen wird. Die Übereinstimmung der ersten Stelle erklärt sich indessen aus Cochem, wo Maria beim Abschied Christi (Kap. III S. 19a) spricht: „Dann tausendmal besser ist mir, mit dir sterben, als ohne dich leben. Wann es dann aber muß geschyden sein, so bitte ich demütig um deinen Göttlichen Seegen, damit ich gestärcket werde, das grosse leyd gedultiglich auszustehen.“ Ebenso lässt sich die zweite Stelle mit

den Abschiedsworten Christi bei Cochem Kap. III S. 15a zusammenhalten: „Nun dann, meine allerliebste Mutter! weil es muß geschieden seyn, so sage ich dir gute Nacht, und befehle dich meinem himmlischen Vatter. Und ihr, meine liebe Freunde, lebet wohl, meine zeit ist da, daß ich von euch scheyde,“ wenn auch von der Übergabe an die Feinde hier im besondern nicht die Rede ist. V. 302 f. des K. P. zeigt deutliche Abhängigkeit von Cochem. Wir bemerken also, dass sowohl der St. P. als der K. P. hier eine Beziehung zu Cochem aufweisen, und wenn nun diese beiden P. auch unter sich eine gewisse Übereinstimmung zeigen, so erklärt sich diese nicht aus der unmittelbaren Abhängigkeit dieser beiden P. von einander, sondern durch ihre Abhängigkeit von Cochem als der gemeinsamen Quelle beider. Die V. 310 folgenden Trostreden der Frauen sind wieder freier gehalten, der Verfasser bemüht sich sichtlich, mehr poetischen Schwung in die Schlussreden des 10. Auftritts zu bringen; doch verraten V. 321, 324, 327, 330—32, 344 auch hier Cochemschen Einfluss.

Dagegen hört im 11. und 12. Auftritte plötzlich wieder Cochems Einfluss auf, auch der Steiermärkische Passion zeigt hier keine Beziehung zum Kärntnerischen. Der hohe Rat sowie Judas sind hier volkstümlich karikiert, die italienischen Namen der Ratspersonen sprechen insbesondere für den volkstümlichen Ursprung dieser Szenen.

Auch im 13. bis 15. Auftritt ist keine unmittelbare Benutzung Cochems nachzuweisen, denn eine solche Darstellung kann ebensowohl auf der Erzählung der Evangelisten als auf Cochems Wiedergabe nach den Evangelien beruhen. Das was in Cochems Darstellung eigentümlich ist, findet sich hier eben nicht; auch in der Fusswaschungsscene kann ich keine deutliche Beziehung zwischen dem Steierm. und Kärntn. Spiele und daher auch nicht zwischen dem letzteren und Cochem entdecken¹⁾. Eine gewisse Übereinstimmung in der formellen Behandlung solcher Szenen, die schon in der Heil. Schrift eine feste Gestalt haben, versteht sich von selbst, ebenso ist allen diesen Spielen eine gewisse volkstümliche Charakterisierung und Behandlung eigen, wie sie sich im Laufe der Zeiten im Volke traditionell fortgeerbt hat. So lässt sich auch im folgenden zweiten Aufzuge in allen fünfzehn Auftritten nur wenig finden, was mit einiger Sicherheit als Cochems Eigentum nachgewiesen werden kann. Im 4. Auftritt erinnert die üble Behandlung, welche Martha von den zwei Rittmeistern erfährt, sowie im 5. Auftritt der Wechselgesang zwischen Maria und dem Wächter an Cochems XVIII. Kap. „Mariae kommt zeitung ihr Sohn seye gefangen“. Dem Wortlaute nach liesse sich im 5. Auftritt eine Stelle vergleichen. Beiderseits spricht der Wächter:

1) Vgl. Schlossar, Volksschausp. II, S. 400.

V. 955—58:

Man hat heut diese Nacht
Ein G'fangnen hergebracht,
Gestossen hin und her,
Geschlagen noch viel mehr.

Cochems XVIII. Kap. S. 126a:

Man hat vor etlichen stunden einen ge-
fangenen mit grossen schimpf herein ge-
führt. der arme mensch sahe übel aus.
und war gar jämmerlich zerschlagen.

In V. 978 und 981 werden die Juden in ihrem Treiben gegenüber Jesu als „rasend“ und „toll“ bezeichnet. Auch bei Cochem heisst es im XIV. Kap. „Wie Chr. gefangen worden“ S. 86b nach Chrysostomus, dass Gott in dieser Leidensnacht allen Teufeln selbst dem Lucifer, Macht über die Juden gegen Christus gegeben habe, so dass „sie gleichsam vor Zorn und Bosheit rasend wurden“.

In V. 983 nennt Judas den Annas „Hochwürdig“, wie dies auch bei Cochem im XVI. Kap. S. 106a vorkommt.

V. 1043.

Sag an, wer hat dir denn
Das Lehramt übergeben . . .

Cochems XV. Kap. S. 98a:

Wer hat dir g'walt gegeben, zu lehren
.

Besonders zeigt der 9. Auftritt inhaltlich und selbst im Wortlaute Übereinstimmung mit Cochem:

V. 1129—40:

Cochems XVIII. Kap. S. 124:

Johannes hat vom Weinen Augen wie
lauter feur, als er von Caiphas' Haus
nach Bethanien kommt.

Maria:

Maria spricht:

Bekenn die Wahrheit doch nur ein.
Die Augen nichts Guts ankünden.
Ach, Johann, mit welchen Schmerzen
Wart ich deiner Gegenwart;
Sag es diesem armen Herzen,
Geht es meinem Sohne hart?

O mein Johannes, sage bald an, wie
stehet die sache mit meinem armen Kind?
Dann ich mercke wohl, dass du traurige
botschaft bringest. Ich bitte dich, sage
nur bald, wie es stehe.

Johannes:

Ach, Maria, ich muss gestehn,
Es thut sehr schlecht mit ihm hergehn,
Denn Judas hat ihn verrathen,
Er ist in der Juden Gewalt gerathen,
Wird hart gebunden und tribulirt,
Zum hohen Priester hingeführt.

Der liebe Johannes hielte die zähren
ein, so vil er kunte, und sprach: O liebe
Frau, mit eurem Sohn stehet es so
schlecht, dass ich michs scheue zu sagen.
Dann die Juden ihn als einen mörder
gefangen . . . und gehen so übel mit
ihm um, dass ichs vor hertenleid nicht
sagen kan: und Judas der böse mensch
hat ihn verrathen, zu Annas und Caiphas
geführt.

V. 1145—46:

Cochem XVIII. Kap. S. 125a:

Ach, Kind, ach, Sohn, ach, meine Freud!
O, Juda, welch Undankbarkeit!

Ach, ach mein Kind Jesu!
wo ist mein trost und freud!
O Judas, du undankbarer mensch!

V. 1156:

Cochem, S. 125b:

Drum lasset uns der Stadt zugehn.

gehe doch mit mir in die stadt.

An diesen Stellen finden wir auffällige Übereinstimmung, indessen ist dem Umstande, dass diese Übereinstimmungen gerade in specifisch Cochemschen Particeen zu finden sind, mehr Gewicht beizulegen als dem übereinstimmenden Wortlaute selbst. Es gewinnt den Anschein, als wären im Kärnth. P. aus Cochem nur solche Stellen eingefügt, die gerade Cochem eigen sind; aber auch hier zeigt sich kein sehr enger Anschluss, wenn man selbst davon absieht, dass der Text in Verse umgesetzt und daher stark verändert werden musste.

In allen weiteren Auftritten finde ich dann keine deutliche Anlehnung mehr an Cochem bis zum Todesurteil in V. 2117—35, das dem Sinne entsprechend in Prosa eingefügt wurde. Doch auch in diesem Urtheilsspruch ist Cochem nicht getreu wiedergegeben, sowie auch die Stelle im Steierm. P. und im Böhmerwald-Passion wieder etwas abweichend lautet. Man muss annehmen, dass jeder Verfasser zwar den Spruch aus Cochem genommen, aber jeder nach eigenem Geschmack verarbeitet hat.

Auch in den folgenden Auftritten begegnen wir wieder poetisch verarbeiteten Stellen, die wohl nur auf Cochem zurückzuführen sind. So lässt sich die Rede des ersten Portier zu Maria beim zweiten Kreuzfall mit Cochems Darstellung „Chr. begegnet seiner Mutter“ zusammenhalten:

V. 2325—28:

Cochems XXXIII. Kap. S. 233b:

Schau, Weib, sieh die drei Nägel an,
Woran dein Sohn muss hangen.
Sie werden ihm wohl taugen schon,
Wann er am Kreuz wird prangen.

Dann derjenige, so die nāgel truge,
hielte dieselbige der traurigen Mutter
vor die augen, sprechend:

Sihe, o Weib, mit disen nāgeln muss
dein Sohn heut ans creutz geschlagen
werden; hättest du ihn besser erzogen,
so wäre er zu solchem leyd nicht
kommen.

Als Maria Jesus auf dem Leidenswege zu begegnen sucht, bittet sie Johannes um das Geleite, auch Martha und Magdalena sind dabei. Hier scheint die ganze Scene, wiewohl nicht überall im Wortlaute, nach Cochem bearbeitet. Vgl.

V. 2409.

Cochems XXXIII. Kap. S. 232b:

O mein Johann, ich bitte dich,
Zeig mir den rechten Ort,
Damit den Sohn wohl sehe ich.
Und sprechen könnt ein Wort.

Darum sprach Maria zu Johanne:
Mein lieber vetter Johannes, ich sihe,
dass ich an disem ort, vor dem grossen
volck nicht kan zu meinem sohn
kommen, darum bitte ich, führe mich
an einen ort, da ich mit ihm vor seinem
end ein wörtlein reden, oder ihn in
seinem leyden trösten könne . . .

Johannes:

Wenn es so Euer Wille ist,
Ihr allerliebste Frauen,
So lasst uns gehn, spart keine Frist,
Wir wollen ihn beschauen.
Ich glaub, wir sind am rechten Weg,
Wie die Blutstropfen zeigen . . .

St. Johannes sprach: Liebe Frau, ich
fürchte . . ., dennoch will ich euch
disen dienst erweisen, und durch einen
kurtzen weeg an einen ort führen, wo
er mus vorüber gehen

Diese Scene ist in ihrer ganzen Eigenart nach der Cochemschen Darstellung gezeichnet, doch stimmt der Wortlaut wiederum nur teilweise überein. Freilich ist hier zu beherzigen, dass dieser Passion überhaupt in seiner kurzen, skizzenhaften Behandlung der Scenen die eingehende und breite Darstellung Cochems nicht brauchen konnte; anderseits wollte der Verfasser ein derberes, echt volksmässiges Spiel machen, das nach seiner Erfahrung nicht durchweg nach Cochem bearbeitet sein durfte, wenn es seinen Zuschauern gefallen sollte.

Von diesen Gesichtspunkten aus liesse sich der ungenaue Anschluss an Cochem erklären, wenn er auch sonst keine andere Quelle benutzt hätte, allein es scheint doch, dass der Verfasser dieses Passions Cochem nur in gewissen Scenen wirklich zu Rate gezogen hat und auch hier sich mehr bloss vom Gedankengange als vom Wortlaut leiten liess.

Ich finde nämlich auch bis zum Ende des Passions keine auffällige Stelle mehr, die auf Cochem zurückzuführen wäre, denn soweit nur die Heilige Schrift ausgebeutet wird, lässt sich Cochem nicht als besondere Quelle ansehen und erweisen.

Diesem Passion folgt noch als Zwischenspiel zum Leiden Christi ein Schäferspiel¹⁾ und als Nachspiel die Auferstehung. Auch diese Stücke zeigen keinen deutlichen Zusammenhang mit Cochem.

Im ganzen erweist sich demnach Cochems Leiden Jesu als Quelle für viele geistliche Volksschauspiele und man darf annehmen, dass mit den hier verglichenen Spielen die Zahl der von Cochem abhängigen nicht einmal erschöpft ist.

Wir fanden fünf Paradeisspiele, die mehr oder weniger aus Cochems Leben Jesu geschöpft haben, und zwar das V. P. (Vordernberger Paradeisspiel), das Paradeisspiel im O. W. (Obergrunder Weihnachtsspiel), das Z. P. (Zuckmantler Paradeisspiel), das S. P. (Salzburger Paradeisspiel), das M. P. (Mitterndorfer Paradeisspiel), ferner fünf Weihnachtsspiele, und zwar das O. W. (Obergrunder Weihnachtsspiel), das H. H. (Halleiner Herbergsspiel), das H. D. (Halleiner Dreikönigsspiel), das H. K. (Hitzen-dorfer Krippenspiel), die G. Chr. (Geburt Christi aus Steiermark), ferner zwei Schäferspiele, und zwar das Spiel vom guten Hirten im V. P.

1) Dieses dürfte vor dem 2. Aufzuge eingefügt worden sein, wo zur folgenden Öberg-scene eine Waldgegend dargestellt wird.

(Vorderberger Paradeisspiel) und das Mitterndorfer Schäferspiel im M. P. (Mitterndorfer Paradeisspiel), ferner sechs Passionsspiele, von denen das B. P. (Böhmerwald-Passionspiel) und das St. P. (Steiermärkische Leiden Christi) Cochem am nächsten stehen, während das Z. P. (Zuckmantler Passionspiel), das O. P. (Oberaudorfer Passionspiel), das Passionspiel aus dem Bayerischen Walde und das K. P. (Kärntnerische Passionspiel) nur mehr oder weniger auf Cochem zurückgeführt werden können.

Bei der verschiedenen Abhängigkeit dieser Spiele von Cochems Leben Jesu ist beachtenswert, dass manche Spiele prosaische Stücke aus Cochem enthalten, die ohne grosse Veränderung eingefügt werden konnten und daher leichter zu erkennen sind: dass hingegen bei manchen Volksschauspielen von poetischer Form Cochems Text, wenn er verwertet werden sollte, erst in Verse umgesetzt werden musste, wobei sich dann eine grössere Selbständigkeit der Verfasser geltend macht und die Abhängigkeit nicht überall mit voller Sicherheit nachzuweisen ist.

Teile, die in diesen Volksschauspielen über Cochems Leben Jesu und die Heilige Schrift hinausgehen, sind entweder eigene Erfindung der Verfasser, oder sie entstammen einer andern Quelle. Auf Rechnung der Volkspoeten möchte ich besonders die Bildung der Zählreime, mancher Judas-, Teufels-, Hirtenscenen, mancher derben Dialoge setzen, wobei allerdings meistens auch noch Einfluss alter Überlieferungen mitwirkt, andere eigenartige Scenen mögen oft direkt auf eine andere, uns noch nicht bekannte Quelle zurückgehen. Eine wichtige Quelle dieser Art für die jüngeren geistlichen Volksschauspiele ist gewiss durch den Hinweis auf Cochem offenbar geworden. Wie des Meisters Hans Sachs erwähnte Tragödie ins Volk eindrang und das Volksschauspiel erweckte und belebte, so hat noch in ausgedehnterem Masse Cochem durch sein Volksbuch besonders auf das deutsche Volk im Süden eingewirkt.

Was die Darstellung der Töchter Gottes im Paradeisspiele im besondern betrifft, ist zu beachten, dass dieser Mythos über Cochem weit zurückreicht, vgl. Passionsspiel aus dem Böhmerwald S. 15. R. Heinzel hat uns gezeigt, dass dieser Mythos auf den 84. Psalm, 11. -12. Vers: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi; iustitia et pax osculatae sunt. Veritas de terra orta est et iustitia de coelo prospexit* — zurückzuführen ist. Für unsere Volksschauspiele war wohl einzig und allein Cochems Fassung massgebend, dennoch zeigte sich in einer handschriftlichen Überlieferung zum Erler Passion keinerlei Zusammenhang mit Cochems Darstellung, daher diese Überlieferung auf eine andere ältere Fassung zurückgehen dürfte. Abgesehen von verschiedenen Gedichten des Mittelalters (Erlösung, Anegenge, De Mynnen rede) bot auch st. Bernardus, *Sermo I. de Annuntiatione B. M. V.*¹⁾ eine für Theologen bequeme Fassung dieses Mythos, sowie darauf auch in

1 Vgl. Migne cursus patrolog. lat. tom. 183, 383-390. Schluss des Sermo.

verschiedenen Predigtwerken¹⁾ Rücksicht genommen ist. Von solcher Seite hat nicht nur Cochem selbst, der leider für seine Fassung keine Quelle angiebt, sondern vielleicht auch der Verfasser der alten Erler Hs. die Anregung zu dieser Darstellung empfangen.

Villotte friulane (Friaulische Dorflieder).

Mitgeteilt von Dr. E. Schatzmayr in Triest.

Dem „Furlaner“ (Friauler) ist Lied und Gesang Lebensbedürfnis: von früh morgens bis spät abends, bei der Arbeit auf dem Felde und in der Werkstatt, auf der Wanderschaft und daheim in Haus und Garten hört man ihn singen. Mehr noch die Furlanerinnen. Einzeln und in Chören, in Feld und Wald, in den Spinnereien, auf den Wegen und Steigen, nach dem Vesperläuten erschallen ihre mehr oder minder fröhlichen Gesänge (villotte). Die Furlaner sind eben ein dem deutschen Nachbar im Norden (Kärnten) und Westen (Tirol) in mancher Hinsicht näher als dem wälschen Landesgenossen verwandtes gemütvolleres, derbes, tüchtiges, überaus arbeit- und sparsames Landvolk an den Südhängen der karnischen Alpen (Carnia) und auf den vorliegenden Ebenen bis Görz, Monfalcone und Grado in den Lagunen der Adria.

Beim hiesigen Volke heisst das Land, wo furlanisch gesprochen wird: la Furlania, wo deutsch gesprochen wird: la Tedescheria. „La Germania“ ist Deutschland und Österreich.

Der friaulische Dialekt gehört zur Gruppe der ladinischen²⁾ Mundarten, zu welchen auch das „Romaunsch“ (Rhätoromanisch in Graubünden und Tirol) gezählt wird. Es existiert ein gutes Wörterbuch von Pirona. Die Lautlehre des Friaulischen und der verwandten Mundarten ist von Ascoli (geb. in Görz) im ersten Bande des Archivio glottologico italiano behandelt worden. Bei Resiutta an der Pontebba-Bahn wird ein Unterdialekt gesprochen, der sehr altertümlich ist.

Fra i canti popolari italiani, i friulani sono i più profondi – sagt ein Kenner italienischer Volkslieder.

1) Vgl. Wisser, Th., Vollständiges Lexikon für Prediger und Katecheten. Regensburg 1857 XI. Bd. S. 273.

2) Siehe mein Buch „Avanzi dell' antico dialetto triestino“ (Triest, bei Dase, 1891).

Urtext.

Nachdichtung.

1.

Benedete l' antiga-e (= „le anticaglie“,
gli antichi)
I ere dute buine int (= gente)
E cumò nome бага-e,
Dute plene di bon timp! (= buontemponi).

In den guten alten Zeiten,
Da war alles gut und echt —
Heutzutage ist alles Schwindel,
Alles pofel, falsch und schlecht!

2.

Cuand ch' o levi su par Carnje
(Quando io andavo su per la Carnia)
Jò no levi mai di band:
Cuafri nolis te sachete
(Quattro nudes „ze sack. otto“)
Lis fantatis a miò comand.

Beim Hinauftrieb in den Karngau —
Lebe hoch der alte Brauch! —
Hatt' ich immer Geld im Beutel
Und die schönsten Mäd'el auch.

3.

E une dì une dì jo (I)and a messe
'o l' hai vidude a capità,
E in che glesie benedete
O m' hai finit d' inamora.

Und eines Tags, eines Tags ging ich
zur Messe:
Da sah ich das Schönste was es giebt,
Und in der lieben, guten Kirche,
Da — hab' ich mich in sie verliebt.

4.

Ti ricuardistu, ninine,
Cuand ch' o erin sul rival —
Tra-la-la, opla! —
Magari che 'l foss!
Tu has çapadis plui bussadis
(Che no fucis sul cocolar!

Gedenkst du noch daran, Geliebte,
Wie wir standen auf der Höh' —
Hopa, juchhee! —
Ach, wenn's noch so wär!
Da kriegtest du mehr Bussel, Kind,
Als Blätter an dem Nussbaum sind.

5.

Ves chei voi come dos stelis,
(Avetis quegli occhi) (due stelle)
Chel nasut cussì ben fat —
Simpri alegri e mai passion!
(Lieblings-Refrain oder „ritornello“ vieler
friaul. Volkslieder).

Die Augen wie zwei Sterne.
Das Näschen, ach, wie lieb —
Du verflixter Herzendieb!

6.

Cuan' che' l fûc al bruse l' aghe
Ançe jò ti sposi te —
Simpri alegri e mai passion!

Wirst du's Wasser brennen seh'n,
Werd' ich gleich dich freien gehn.

7.

E Tunin al è un bièl zovin,
Ch' al sà ben puartà il çapjèl:
El merète Teresine
Se no fòss nomè par chel.

Tonerl ist ein hübscher Bursche,
Tonerl trägt so fesch den Hut:
Er verdient die hübsche Resi,
Schon weil er sich trägt so gut.

8.

Su la plui alte cime
 Al je ve' l soreli a buin ore —
 Ma cheste no je l' ore
 Di abandonà l' amor!

Auf höchster Bergesspitze
 Geht schon die Sonne auf —
 Ha, das ist nicht die Stunde,
 Wo ich vom Liebchen lauf!

9.

Dait un tic a di che puarte
 Ch' al si alzi chel saltèl (oder „cluca“
 = Klinkel!)
 Viva l' amor! —
 Che salti fûr la me morose (mia amorosa)
 Che la càpi a brazzeuèl.

Gebt einen Tick (Stoss) jener Pforte
 Dass sich aufthu' jenes Schloss —
 Es lebe die Liebe! —
 Dass herausspring' meine Liebste,
 Dass ich sie hasche und umhalse.

10.

Çolmi me, çolmi, ninine,
 Bambinute dal Signor —
 Simpri alegri e mai passion! —
 La passion non l' hai mai yude,
 E cumò manco che mai!

Nimm mich, nimm mich; mein Schätz-
 chen,
 Herrgottskindchen du, juchhee! —
 Immer lustig, nie betrübt! —
 Trauer hab' ich nie empfunden
 Und jetzt weniger denn je!

11.

L' è tan' timp ch' a ti oseli.
 Par çapati sul vergòn.
 E cumò che t' hai çapade,
 Di tinjiti no soi bon!

Stellte nach dir lange, lange,
 Bis ich fing dich auf dem Leim —
 Und nun kann ich dich Gefange,
 Ach, nicht halten fest daheim!

12.

Un garoful senze mani
 Hai plantàd sun t' un biel mûr:
 Quan' che passarà 'l mio zovin
 Al dirà che l' è 'l mio cûr!

Eine Nelke ohne Stengel
 Steckt' ich an die Wand zum Scherz:
 Wann mein Schatz daran vorbeigeht,
 Wird er sagen, 's ist mein Herz!

13.

Duç mi disin che soi bieie,
 E dis' anç jò ca no l' è mal:
 Hai une bieie cotulute
 Lis curdelis sul grimal.

Alle sagen, dass ich hübsch sei
 Und ich denk', es dürt' so sein:
 Hab' ein neues Unterröckchen
 Und dazu ein Schürzchen fein.

14.

Veso vò, veso vò che bieie fie:
 No la dais, no la dais a di nisun? —
 Viva l' amor! —
 La tinjiso conservade
 Come l' uèli da la lum!

Ja warum, Eure hübsche Tochter
 Gebt ihr nicht, gebt ihr nicht einem
 Mann?
 Wollt ihr sie verschlossen halten (sich
 verzehren lassen)
 Wie das Öl in der Lampe dann?

15.

Dulà sono ches zornadis,
 Bambinute dal Signor!

Ach, wo sind die schönen Tage,
 Du mein (goldnes) Gotteskind!

16.

Tra i rizzòs e la barete
Mi han finit d'inamorà.
Tra la cise e la mura-e
Mi ves fat inamorà!

An euch Löckchen unterm Häubchen
Hab' ich, ach, so viel gedacht,
Bis ihr zwischen Zaun und Mauer,
Gänzlich mich verliebt gemacht!

17.

C'heste viole palidute
Èlte su dal vas cumò.
Jò vei dàle a di che frate
Che' l so cûr al sedì gnò!

Dieses holde blasse Veilchen,
Frischgepflückt vom Blumenschrein,
Will ich geben jenem Mädchen,
Dass ihr Herze werde mein!

18. Serenata.

Anè cheste, e po voi vie,
In braz a vò lasci il mio cûr —
Simpri alegri e mai passion!

Ständchen.

Noch dieses (Lied), und dann geh ich
weg,
Im Arme euch lass ich mein Herz —
Immer fröhlich, und nie betrübt!

19. Matinata.

El gial al çante
E cri che' l di —
Mandì, ninine,
Voi a durmì.
Cûr miò dilèt
No sta vai
Mandì, ninine,
Devi partì!

Morgenlied.

Es kräht schon der Hahn,
Der Tag bricht an —
Leb' wohl, mein Liebchen,
Will schlafen gån.
Mein herzig Schätzchen,
O weine nicht —
Leb' wohl, mein Liebchen,
Mich ruft die Pflicht.

20.

Colmi, colmi, Tramontine.
Ch' anè jò soi Tramontin,
Jò vei gioirdi la cucagne
Cul mistir del contadin.

Nimm mich, nimm mich, Älplerin,
Denn auch ich ein Alpler bin,
Wollen wie Schlaraffen leben,
Bauer ich, du Bäuerin.

21.

O butât chei fièrs in aghe,
O fermat chel bastiment —
A l'è dentri 'l gnò çar zovin
Ch' al sin va tan' malecontent!

Ketten werfet, werft ins Wasser,
Haltet jenes Schifflein fest,
Das den Liebsten mir entführt,
Der betrübt die Heimat lässt.

Al vaive anè el soreli
Mi mi par di vè vidùt
A vedè a fà partenze
Tante bieie zoventùt.

Alle, alle mussten weinen,
Sonne selbst zu weinen schien,
Als sie soviel schöne Jugend
Traurig sah von hinnen ziehn.

Dopo ìl di de la partenze
Mi è securit duquant il mond.
Jè perdude la speranze
Di vedè plui chèl biel front

Seit dem schwarzen Scheidetage
Ist verdüstert mir die Welt —
Werd' ich je ihn wiedersehen
Der mir, ach, so wohlgefällt?!

22.

Çolmi me, çolmi, ninine,
Contentine du saràs:
Une male parauline
Tu da me no tu l'oràs!

Nimm mich, nimm du mich, mein Lieb-
chen,
Dann hast du das Glück bei dir:
Denn kein einzig böses Wörtchen
Wirst du hören je von mir!

23.

Çeste vile no jè une vile,
Jè une ponte di citàd:
Duè i zovins ch' a son drenti
Son di buine cualità.

Dieses Dörfchen ist kein Dörfchen,
Ist ein Städtchen, eine Stadt,
Weil die Jugend, die darin wohnt,
So viel Schick und Tugend hat.

24.

'o soi stade a Palmenjove
Dal mio solit confessor —
Simpri alegri e mai passion!
El m' ha dit ch' a mi maridi,
O, çe predi dal Signor!

Ich bin gewesen zu Palmanuova
Bei meinem gewöhnlichen Beichtvater —
Immer fröhlich, nie betrübt! —
Er hat mir gesagt, dass er mich ver-
heiratet,
O, welcher Prediger des Herrn!

25.

Duè i clas de tò mura, e
'o du quanč ju hai contaz —
Di çatati a çase soe
Ancimò no l' è stat cäs.

Alle Steine deines Hauses
Hab' gezählt ich — welche Zahl! —
Konnt' ich dich zuhause treffen
Dich allein, ein einzig Mal!

26.

Lail a rosis in montagne
E puartailis ca di me:
'o vèi dalis al mio zovin
Che lis meti sul gilè!

Pflücket Blumen auf den Bergen
Und dann bringt sie alle mir:
Will sie geben meinem Liebsten
All' zu seiner Weste Zier!

27.

Se savessis fantazzinis
Çe ca son sospirs d'amòr:
E si mûr, si va sot tiare,
Ancemò si sint dolòr.

Wenn ihr wüsstet, liebe Mädchen,
Was so Liebesseufzer se'n:
Ach, man stirbt, man wird begraben
Und man fühlt sie noch die Pein!

28.

E tu, Pieri, çol Anute,
Çe Rosute la çol jò —
Simpri alegri e mai passion! —
I farin la panadute
E dirin: ço tu, ço jò.

Und du Peter, nimm das Ännchen,
Denn die Rosa, die ist mein:
Und nun gehn wir Suppe kochen —
Das ist mein, und das ist dein.

29.

No orèss che 'l cûr mi duèli,
Che no vev gran passion,
A vedè lu me çar zovin
Là a servì Napoleon —

Und da soll mir's Herz nicht wehthun
Bei der grossen Passion,
Wo ich seh', dass jetzt mein Liebster
Dienet dem Napoleon —

Jò no canti di ligrie
 Che jò canti di passìon,
 A vedeju duè a chenti
 E lu miò tant lontanòn!

 O montagnis ribassàisi,
 E vo stelis fait splendor,
 Tan che doi un' oèadine
 Là ch' al è 'l mio prim amor!

30.

Amor miò, no fami cuintre,
 Par ufici no vuèi là:
 Che se ves cualche pretese,
 Dal plevan fainut clamà!

31.

E chest cà l' è 'l prim garoful
 Che da te 'o hai ricevut,
 Nançe chest no lu volevi,
 Sul capjèl mel han mitut!

Ach, ich singe nicht vor Freuden,
 Denn mein Sang ist schmerzbesetzt,
 Da ich seh', dass alle andern
 Heim sind und nur meiner fehlt!

 Bückt euch, Berge, leuchtet, Sterne,
 Und ihr Flüss' und Winde eilt,
 Dass ich sehn mag und erkunden
 Wo denn jetzt mein Liebster weilt!

Sei nicht z'wider, Herzgeliebte,
 Vor den Richter ruf' mich nicht:
 Hast du was von mir zu fordern,
 Sei beim Pfarrer das Gericht!

Schau, das ist die erste Nelke,
 Die mir einer schenken thut,
 Und auch die wollt' ich nicht, andre
 Steckten sie mir auf den Hut!

(Fortsetzung folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Bitten um Regen in Japan.

Von R. Lange.

Die Sitte, bei anhaltender Trockenheit den Himmel feierlich um Regen anzufliehen, ist in Japan ebenso verbreitet, wie bei uns in katholischen Ländern. In verschiedenen Geschichtsbüchern, wie dem Yamatonendaiki und dem Nihonki wird berichtet, dass die Kaiserin Kōkyoku (642—645 n. Chr.), als im sechsten Monat (nach dem alten Mondkalender) grosse Dürre eintrat und weder die Shinto-, noch die Buddhistischen Götter die Gebete um Regen erhören wollten, nach dem Flusse Nabuchi, in der Provinz Yamato, ging, zu Himmel und Erde gefleht und sich anbetend nach den vier Himmelsgegenden verneigt habe. Ein starker, fünf Tage anhaltender Regen war die Wirkung dieser Ceremonie. Beiläufig sei bemerkt, dass diese Ceremonie der Anbetung der vier Himmelsgegenden noch heute, am ersten Tage des Jahres vom Kaiser nach alter Weise vollzogen wird, jetzt aber den Zweck hat, das Unglück im allgemeinen für das kommende Jahr vom Lande fernzuhalten.

Nach der illustrierten Monatsschrift für Sitten und Gebräuche (jap. fūzoku gako), die seit Februar 1889 erscheint, werden die Bittgänge um Regen in Okunomura, einem Dorfe im Kanagawaken, also nicht weit von der Hauptstadt Tokyo,

in ganz eigentümlicher Weise abgehalten. Die männliche Bevölkerung des Dorfes, Alt und Jung, versammelt sich vormittags 9 Uhr in dem zum Tempel des buddhistischen Gottes Fudo gehörigen Bezirk, indem sich alle mit Speisen versehen. Dort ziehen sie nun in grossen Haufen umher, an der Spitze ein Shintopriester, dann ein Mann, der auf einer grossen Muschel (ora)¹⁾ bläst und hinter ihm zwei bis drei Leute mit einem grossen künstlich gefertigten Drachen²⁾. Der Kopf dieses Tieres besteht aus Gerstenstroh, die Ohren sind aus schräg abgeschnittenen Bambusröhren, die Augen aus Papierkügelchen, auf die man in der Mitte schwarze Punkte gemacht, der Bart aus den langen Blättern einer Schilfart und die Schuppen aus den Blättern einer Magnolie (jap. ho no ki). Zu beiden Seiten gehen vier oder acht Leute mit Papierfahnen, auf denen unter anderm haohi ryū o „acht Drachenkönige“ geschrieben ist, dann folgen 1—2 Leute mit einer grossen Pauke, die von einem oder zwei Leuten geschlagen wird. Nun schliessen sich die andern in bunter Reihe an und singen die Worte: O Sake no kurokumo nishi kara ame ga futte kuru: Schwarze Wolke auf dem Gipfel; vom Westen her kommt der Regen. Dann wirft man den Drachen in einen Wasserfall bei dem Tempel und nun beginnt ein allgemeines Zechen, das bis 7 Uhr abends fortgesetzt wird. Hilft dies alles nichts und bleibt der Regen trotzdem aus, so wird noch eine andere Cereemonie, die des Tanzes der drei Löwen (sambikōjishi) dazu gegeben und diese hilft dann auf jeden Fall.

Die Beschreibung dieses Tanzes findet sich in Nr. 18 der erwähnten Sittenzeitung. Diese Löwentänze, auch jubakojishi, d. h. „Übereinanderstehende Kästen-Löwen“ genannt, werden in allen Dörfern des Kreises Saitama in der Provinz Musashi an bestimmten Tagen im August und September zur Abwehr ansteckender Krankheiten getanzt. Man errichtet zu diesem Zwecke an vier Ecken vier frische Bambusstangen, verbindet die Spitzen durch ein Strohseil und stellt an den vier Ecken junge Mädchen von 12—13 Jahren auf, die viereckige Kästen mit Blumen auf dem Haupte tragen. Von dem Gestell hängen zu allen vier Seiten Tücher herunter, die bis zu den Hüften der Mädchen reichen. In den Händen halten sie zwei gespaltene Bambusstäbchen (sasara), die sie aneinander reiben und mit denen sie ein eigentümliches Geräusch hervorbringen. Diese Mädchen heissen daher „die Sasara-Reiber“. Drei Männer erscheinen als Löwen verkleidet, sie tragen einen löwenähnlichen Kopfputz und ein auf die Hüften herabhängendes Fell. Zwei von ihnen haben am Hinterhaupt Hörner, der dritte eine Kugel, die einen Edelstein vorstellen soll. Sie tragen alle drei eine Trommel, nach deren Musik sie tanzen. In der Einfriedigung befindet sich ausserdem ein Mann mit einer Maske und einem Fächer (uchiwa), der sogenannte Fliegenjäger (hai oi). Er hat die Aufgabe, die Leute durch sein komisches Benehmen zum Lachen zu bringen; ferner ein zweiter, der passende Lieder zum Tanz singt. Hinter dem letzteren steht ein

1) Diese Muschel wird bis zu 2 Fuss lang, ist von weisslich-gelber Farbe und rötlich gefleckt. Ihr Fleisch ist essbar. Früher verwendete man diese Muschel auch im Kriege zu Signalen, weshalb sie auch jingai „Kriegsmuschel“ heisst. Auch die yamabusti oder stügenja eine Untersekte der Shingonsekte bedienten sich der hora, ursprünglich vielleicht, um damit wilde Tiere zu verjagen.

2) Dieses Fantasietier wird in China und Japan als Schlange mit Hörnern auf dem Haupte dargestellt und türmt nach dem Volksglauben Regen erzeugende Wolken auf. Eine Unterart desselben hat den Namen: amaryō, d. h. Regendrachen, ist gelbgrün, hat keine Hörner, einen spitzen Kopf, ähnlich einem Seepferdchen und einen langen dünnen Schwanz. Das Bild desselben findet sich öfters in Wappen.

Flotenblaser. Die Arten der Tänze sind verschieden, im ganzen giebt es jetzt neun, früher zwölf, die auch verschiedene Namen tragen.

Die den Tanz begleitenden Lieder sind wegen des Dialektes auch für die Japaner schwer zu verstehen. Ich führe eins davon an, das zum Mikomai-Tanz gesungen wird:

mawari ya kuruma, mawari ya kuruma.

kuruma no gotoku ni hikimawasayona, hikimawasayona.

Kono yama ni taka ga sumugede suzu no oto,

taka ga gozaranu o kagura no oto.

Hi mo kureru, michi no mezasa ni tsuyu mo hiru

o itoma mōshite iza kaesayona, iza kaesayona.

Dreh' herum dich, Rad; dreh' herum dich, Rad,

Wie das Rad herum sich drehet, führt [die Löwen] rings herum, führt [die Löwen] rings herum.

In den Bergen hier scheint ein Falk' zu weilen, [da] ertönt die Schelle.

Doch es ist kein Falke, die Musik ertönt zu dem Göttertanze.

Hin geht schon der Tag: an dem kleinen Bambus auf den Wegen schwindet schon der Tau.

Nehmet Abschied jetzo, führet heim [die Löwen], führet heim [die Löwen]!

Asar und Gemir.

Ostfriesisches Märchen.

Mitgeteilt von Karl Dirksen.

Dâr was 'n mâl 'n kôpman, de har dre dogters; de jungste hede Gemir. Ên mâl wul de kôpman up reise, do frôg he de oldste fan sîn dogters, wat he hôr mitbrengen sul. De se: Breng mi 'n moje hôd mit! De twede se: Breng mi 'n moje klêd mit! As he nu sîn jungste dogter frôg, de he am lêfsten liden mug, se se: Spârd jo geld man; ji bruken mi niks mitbrengen. — As de fader hôr nu abslût wat mitbrengen wul, do se se: Dan brengd mi 'n witte rose mit! — Do nam de kôpman otschêd fan sîn dogters un gung up reise. As he sîn gescheft resorgd har, do kotte he fôr sîn oldste dogter de môiste hôd, de he krigen kun un fôr de twede ên hêl mîn klêd; nu kun he aber fôr sîn jungste dogter de witte rose nêt krigen. Up de terügreise kwam he an 'n grôt slôs fôrbi. Fôr dat slôs lag 'n grote gârdn, un in de gârdn bleiden de môiste witte rosen. Do gung he in dat slôs un wul fragen, of he sük man 'n rose ofplükken dūs. He sogde dat hele slôs dôr un kun nûms finnen. De ene kamer was nog mojer as de anner. In ên kamer was de tafel dekd, un dat lekkerste eten stun derup. Dârfan at de kôpman sük sat; dan gung he weg un plükde sük 'n witte rose of. As he dat dân har, kwam up emmâl 'n grôt undêr up hum lôs, de se, wo he sük unnerstân kun un plükken dâ 'n rose of; dârfôr sul he hum sîn jungste dogter gefen, anners wul he hum upfreten. In sîn angst fersprôk he hum sîn lêfste kind. As de kôpman nu in hûs kwam, do fertelde he al's un ôk, wo hum 't gân was mit de witte rose. Se wassen alle recht trûring; aber de jungste dogter se, dârum, wil hôr fader dat segt har, wul se gân.

Ên pâr dage later hul 'n wagen fôr de kôpman sîn hûs; dârin sat dat undêr un hêl de kôpman de jungste fan sîn wîgter of, un brog hôr na sîn slôs. Se har

dâr ên hêl gôd lefen; al's wat se gêrn har, kun se krigen. Un dat undêr, wat Asar hede, was altid bi hôr; nachts slêp he fôr hôr bedde, un wen se in de tûn keierde, dan keierde he mit hôr. Ênmâl keierde se nu ôk in de tûn un mit ênmâl wus se nêt, wâr dat undêr blefen was. Dârofer wur se hêl trurig un in hôr benaudheid rêp se: „Asar, ik bemin u!“ Kûm har se dat segt. do stun 'n moje prins fôr hôr, de frôg hôr, of se sîn frau wesen wul; he was dat dêr west un was nu wêr 'n minske worden. Bold derup firen se nu ôk hogtid; un hôr fader un sùsters kwammen ôk, un de freide was grôt, un se lêfden hêl glûkkelk mit-ander.

Eine der vielen Varianten des Märchens vom Tierbräutigam, dem Kattenstedter Märchen vom Wolf mit dem Wockenbriefer verwandt (Zeitschrift III. S. 189—95), aber weit näher der Gruppe, welche oben S. 198 f. aufgeführt ist.

Zu dem Beitrag von K. Voretzsch (Zeitschr. III, 176 ff.).

1.

Zu Lied Nr. 9 (Mein Schatz, der ist im Kriege) macht mich Professor Suchier darauf aufmerksam, dass dasselbe eine — ziemlich genaue — Nachbildung des Ende vorigen Jahrhunderts wohlbekannten und weitverbreiteten ‚Malbrough s'en va-t-en guerre‘ ist. Die erste Strophe lautet:

Malbrough s'en va-t-en guerre,
Mirouton, mirouton, miroutaine
Malbrough s'en va-t-en guerre,
Ne sait quand reviendra.

S. das Lied vollständig bei Louis Montjoie. Chansons populaires de la France anciennes et modernes. Paris, Garnier Frères (s. a.) S. 24 ff. und anderwärts.

S. 186, Lied 11b, Str. 3, 1 wissen lies: braunen.

S. 188, Lied 14, Str. 3, 4 lies: Noch zum letzten Abendmahl.

ebenda 4, 1 lies: Dessen.

S. 189, Lied 15, Str. 1, 4 allzu lies: allzeit.

ebenda 5, 2 naht lies: sprach.

Karl Voretzsch.

2.

Oben S. 183 bemerkt Voretzsch, dass das Lied „Die Sonne steht am Himmel, Mit ihr da schied die Schlacht,“ Hruschka und Toischer, D. Volksl. aus Böhmen. Prag 1891, S. 84, sonst unbekannt zu sein scheine. Der Herausgeber der Zs. hat indes in einer Anmerkung darauf hingewiesen, dass ihm das Lied in einer Aufzeichnung aus dem Spessart vorliegt. Ich selbst habe im letzten Jahre 1892 die beiden ersten Strophen des Liedes aus dem Munde eines Knaben in Gries am Brenner aufgezeichnet. Leider wusste er nicht mehr. Ich gebe die zwei Strophen in der zum Teil etwas entstellten Form wieder, in der sie der Knabe vorsagte.

Die Sonne sank im Westen,
Mit ihr entschwand die Schlacht,
Sie senkt hinab den Schleier
Mit ihr die dunkle Nacht.

Und mitten unter Toten
 Und sterbend ein Soldat
 Und ihm zu seiner Seite
 Sein treuster Kamerad.

Wenn ich mich recht erinnere, sagte mir der Knabe, dass er das Lied von einem beurlaubten Soldaten gehört habe. Vermutlich ist es in Österreich weiter verbreitet.

München.

A. Englert.

Bücheranzeigen.

The international Folk-lore Congress 1891. Papers and Transactions. Edited by Joseph Jacobs and Alfred Nutt. Chairman and Hon Secretary of the Literary Committee. London. D. Nutt. 1892. S. XXIX. 472. 8°.

Das stattliche, kürzlich ausgegebene Buch ist ein schönes Denkmal des im Jahre 1891 vom 1. bis 7. Oktober in London gehaltenen zweiten Internationalen Folklore-Kongresses. Es enthält den geschäftlichen Bericht, die Protokolle und Verhandlungen. An die Spitze stellt sich die Eröffnungsrede des Präsidenten A. Lang. Dann folgen die Vorträge der vier Sektionen.

1. Folktale Section: Rede des Vorsitzenden E. S. Hartland: W. W. Newell, Lady Featherflight, ein unbekanntes Volksmärchen: E. Cosquin, Quelques observations sur les Incidents communs aux contes européens et aux contes orientaux: J. Jacobs, Die Wissenschaft der Volksmärchen und die Frage ihrer Verbreitung, mit einem Anhang: List of Folktale Incidents — mit bibliographischen Nachweisungen und einer kleinen Karte: Mac Ritchie, The historical aspect of folk-lore (etwa: Geschichtliches wiedergespiegelt in der Volksüberlieferung): A. Nutt, Probleme der Heldensage; J. Krohn, Das Volkslied in Finnland.

2. Mythological Section: Rede des Vorsitzenden John Rys: Ch. Foix, Der Odysseusmythus (französisch): Ch. Leland, Etrusco-römische Reste in der heutigen toskanischen Überlieferung: W. R. Paton, Die heiligen Namen der eleusinischen Priester: J. S. Stuart-Glennie, Die Ursprünge der Mythologie: Ms. Mary Owen, Unter den Voodoos; J. E. Crombie, Der Aberglaube vom Speichel.

3. Institution and Custom Section: Rede des Vorsitzenden Fr. Pollock: M. Winternitz, Über das vergleichende Studium der indo-europäischen Hochzeitgebräuche (englisch!): F. Hindes Groome, Der Einfluss der Zigeuner auf den englischen Aberglauben: C. L. Tupper, Indische Einrichtungen und das Lehnswesen: F. B. Jevons, Das Zeugnis der Volkskunde für den europäischen oder asiatischen Ursprung der Arier: G. L. Gomme, Der nicht-arische Ursprung der Ackerbau-Gebräuche: J. S. Stuart-Glennie, Der Ursprung der Sitten: A. W. Moore, Der Tinwald (pingvollr) auf der Insel Man.

4. General Theory and Classification Section. E. B. Tylor, Ausstellung von Zaubermitteln und Amuleten: Lady Welby, Die Bedeutung der

Volkskunde: Hugh Nevill, Singalesische Volkskunde; W. F. Kirby, Über den Fortgang der volkskundlichen Sammlungen in Esthland; Ella de Schoultz-Adajewsky, Über den verstorbenen Dr. G. J. Schoultz.

Darauf folgt ein Katatog von ausgestellten Gegenständen (mit Abbildungen), ein Programm von Unterhaltungen und zum Schluss ein Register.

Den meisten Vorträgen folgte eine Diskussion, über die protokollarisch berichtet wird.

Interessant sind namentlich die principiellen Auseinandersetzungen zwischen den Herren Andrew Lang, Joseph Jacobs und Emmanuel Cosquin. K. W.

Uppsalastudier tillegnade Sophus Bugge på hans 60-åra födelsedag den 5 Januari 1893. Uppsala 1892. Almqvist og Wiksells Boktryckeri (C. L. Lundström Bokhandel.). S. 236. 8°.

Germanistische Abhandlungen, zum LXX. Geburtstage Konrad von Maurers dargebracht. Göttingen, Dietrichsche Verlags-Buchhandlung 1893. S. V. 554. 8°.

Zwei schöne grosse Bücher, jedes durch eine Vereinigung dankbarer gelehrter Männer als Festgabe ihren gefeierten Lehrern zu ihrem Geburtstage gewidmet! Das eine von schwedischen Gelehrten dem bedeutenden Norweger Sophus Bugge bei Vollendung des 60. Jahres dargebracht; das andere von Deutschen, Isländern, Dänen, Norwegern unserm Konrad von Maurer in München zum 29. April 1893, seinem siebzigsten Geburtstage, zugeeignet.

Sophus Bugge als Philologe und Mythologe fruchtreich thätig — Konrad von Maurer, der gelehrteste Kenner und Lehrer des nordischen Rechtes, hochverdient um die Kunde des skandinavisch-isländischen Altertums — wie sie auch durch ihre Persönlichkeit weithin gewirkt haben, erscheint in diesen zwei Bänden. Berührt der Inhalt derselben die Volkskunde auch nur teilweise, so zeigen wir sie doch freudig hier an, um so mehr, als Konrad von Maurer unserm Verein von Anfang an mit wohlwollender thätiger Teilnahme angehört und diese Zeitschrift wiederholt durch wertvolle Beiträge ausgezeichnet hat.

Die Uppsalastudien enthalten folgendes:

R. Arpi, Zur Graugans. E Bräte. Über das altschwedische Wort själ (Seele). K. F. Johansson, Zur Lehre von der Femininbildung im Sanskrit. O. Klockhoff, König Harald und Heming; Versuch in vergleichender Sagenforschung. E. Lidén, Kleine sprachgeschichtliche Beiträge. E. H. Lind, Versifikation im Gulatingslag. M. Lundgreen, Beitrag zur schwedischen Namensforschung. L. F. Löffler, Beitrag zur Erklärung der Runeninschrift auf dem Tunestein. A. Noreen, Mythische Bestandteile im Ynglingatal: 1. Fiolner; 2. Sveigder; 3. Vanland. Visburr. Agne; 4. Dómarr-Yngve. P. Persson, Über Bedeutung und Ableitung von gr. *ἀμανέος*, *μαγνός*; mit einem Exkurs über griech. und indoeurop. u-Epenthese. A. Schagerström, Lexikalische und stilistische Bemerkungen zu Gustav II. Adolfs Schriften. R. Steffen, Einstrophige Liedchen in unserer Volkslyrik. F. Tamm, Anmerkungen zum Ostgotalag. E. Wadstein, Alfer und älvor Eine sprachlich-mythologische Untersuchung.

Im Maurerschen Geburtstagsbuch finden wir folgende Abhandlungen:

O. Brenner, Die Überlieferung der ältesten Münchener Ratssatzungen. F. Dahn, Zum merovingischen Finanzrecht. C. Gareis, Bemerkungen zu Karls d. Gr. Capitulare de villis. W. Golther, Zur Færeyingasaga. Valtýr Guðmundsson,

Manngjöld-hundrað. E. Hertzberg. Lén og veitsla in Norges sagatid. Finnur Jónsson. Um þulur og gátur. K. Lehmann. Das Bahrgericht. Kauffriede und Friedensschild. E. Mayer. Zoll, Kaufmannschaft und Markt zwischen Rhein und Loire bis in das 13. Jahrhundert. B. M. Ólsen, Sundurlausar hugleiðingar um stíornarfar Íslendinga á þjóðveldistímanum. A. Petersen, Om indmaning i Danmark indtil Christians V. Danske Lov. V. A. Secher, Om skurdsmaend eller skursnævninger og om udmeldelsen af ransnævninger på landet i Jylland. Ph. Zorn. Die staatsrechtliche Stellung des preussischen Gesamtministerium.

Einen sehr willkommenen Schmuck des Buches bildet das ausgezeichnete Porträt Konrad von Maurers in Lichtdruck.

Mögen beide hochverdiente Männer noch lange im Sonnenschein wandeln und wirken!

K. Weinhold.

J. Macdonald, Religion and Myth. London, David Nutt, 1893. XIII und 240 S. gr. 8°.

Während nach der Vorrede der Verf. nur beabsichtigt, in populärer Form eine Anzahl von Thatsachen aus dem religiösen und socialen Leben afrikanischer Stämme mitzuteilen, versucht in Wirklichkeit sein Buch an der Hand dieser Thatsachen gleichzeitig eine allgemeine Entwicklungsgeschichte von Religion und Mythos zu entwerfen. Es geschieht dies in der Weise, dass eine Anzahl von Gebräuchen der M. wohlbekannten Negervölker in anschaulicher Weise vorgeführt und dann regelmässig mit fortlebenden Sitten und Anschauungen aus seiner schottischen Heimat verglichen werden (S. 79—80, 90, 95, 107, 140, 153, 180, 191, 197, 211, 212). — Das allgemeine Schema der Religionsgeschichte, wie der Verf. es sich denkt, ist originell und merkwürdig genug. Er macht die abergläubische Verehrung eines als allmächtig angebeteten irdischen Herrschers zum Ausgangspunkt. Der König wird eben deswegen für alles Unglück verantwortlich gemacht und sobald sich Zeichen eines erlahmenden Einflusses zeigen, als wertloser Fetisch bei Seite geworfen. Allmählich gelingt es ihm, die hiermit verbundenen Gefahren abzuschütteln, indem er für sich Stellvertreter opfern lässt. So gehen die Funktionen des Königs, als des ursprünglichen Regenten der Sonne, der Fruchtbarkeit, des Krieges an bestimmte „Götter“ über und es entsteht eine Scheidung zwischen guten und bösen Geistern. Vor dem Bösen sucht man sich durch allerlei Zaubermittel und zuletzt durch regelmässige Teufelaustreibung zu sichern. Dadurch erhalten Zauberer, Propheten, Medicinmänner ungeheure Macht. Aber überhaupt wird das ganze Leben der Naturvölker von diesen Anschauungen beherrscht; ihre Behandlung der Frauen, so gut wie ihre Mythen, sind von dem jedesmaligen Standpunkt innerhalb jener stetigen Entwicklung aus zu beurteilen. Nichts ist daher falscher, als den Negern die Religion abzusprechen; vielmehr durchdringt diese ihre Gewohnheiten bis in das Kleinste (S. 173—184).

Dass dies von Macdonald gegebene allgemeine Entwicklungsschema viel Anhänger finden wird, ist mir nicht wahrscheinlich. Sein Ausgangspunkt ist ein höchst bedenklicher und die Anordnung der weiteren Phasen nicht selten recht willkürlich. Dagegen wird man nur dankbar sein können für die Fülle der mit unterschieden schriftstellerischem Geschick mitgeteilten Thatsachen. Viele, die Afrika betreffen, sind freilich aus bekannten Werken entlehnt, wobei der Verf. in englischer Weise citirt, d. h. sich mit Nennung des Autors begnügt. Aber viele hat er selbst erlebt und die schottischen Parallelen vom Mund anschaulich geschilderter Gewährsmänner entnommen. Nur selten greift er über jene Gebiete hinaus, z. B.

bei Erwähnung der Mais-, Reis- und Kartoffelgöttinnen Perus (S. 139). Asiatische und afrikanische Religionsart werden (S. 168) als grundverschieden kontrastiert, während sonst doch die vermeintliche Entwicklung der Neger-Religionen als allgemeine Norm genommen wird.

Von Einzelheiten hebe ich hervor den Besuch beim Hexendoktor mit der mehrmaligen Frage (S. 119), die Parallelen über den Gebrauch von Giftränken zum Gottesurteil (S. 118), über Aufbewahrung und Fang der Seele (S. 151), über den Geistlichen im Schiff (vergl. die Episode der Nibelungennot; S. 170), über das Speien als religiösen Akt (S. 176), über Meleager- und Wielandsagen (S. 187 f., 191), über das Vermeiden des Sonnenstrahls (S. 196—97).

Den Schluss bildet eine allgemeine Betrachtung über die Entwicklungsstufe der Neger (S. 209), ihre Moral (S. 207) und Schamhaftigkeit (S. 209). Die milde Humanität des Urteils erinnert an die analogen Auffassungen von Waitz und Peschel. Ebenso hält auch bei der Beantwortung der Frage nach der Zukunft der Naturvölker Macdonald sich von jeder doktrinären Einseitigkeit frei und spricht insbesondere sich scharf gegen jene Lehre aus, alles sei gut, wenn der Neger arbeiten lerne (S. 221). Die psychologischen Schwierigkeiten der Bekehrung werden mit liebevollem Eingehen erörtert (S. 224 f.) und gewisse Grundlagen für die Erziehung der Naturvölker gegeben (S. 331). Und indem er die Bedeutung der vergleichenden Religions-Geschichte gerade auch für die Missionen hervorhebt, schliesst der Verf. mit einem hoffnungsvollen Ausblick das Werk, das durch seine freie Denkart, wie durch die von frischem Humor erfüllte Darstellung, zu den liebenswürdigsten Büchern seiner Art gehört.

Berlin.

Richard M. Meyer.

Incantamenta magica graeca latina. Collegit disposuit edidit Ricardus Heim. (Ex suppl. IXX. annal. philolog. seorsum expressa.) Lipsiae, B. G. Teubner. 1892. 8°.

Es ist dankenswert, dass die von Herrn R. Heim veranstaltete Sammlung griechischer und lateinischer Segen- und Beschwörungsformeln aus dem 19. Supplementbande der Fleckeisenschen Jahrbücher für Philologie besonders abgedruckt und im Buchhandel allen denen leicht zugänglich gemacht worden ist, die sich für das weite Gebiet, zu dem sie gehören, interessieren. Es sind besonders segnende, heilende Formeln, die hier gesammelt vorliegen, ferner kleine Inschriften auf Amuleten. Der Herausgeber ist bei seiner Arbeit durch H. Usener mehrfach unterstützt worden. Für eine vergleichende Behandlung der überall reichlich vorhandenen Sprüche und Segen ist ein bequemes Hilfsmittel hiermit geboten, das wir dankend entgegennehmen.

Macritchie, David, The underground life. Edinburgh: privately printed 1892. S. 47. 8°. (Mit Abbildungen.)

Die kleine Schrift bringt weitere Beiträge des emsigen schottischen Altertumsforschers über die unterirdischen alten Steinbauten, an denen Schottland und Irland nicht arm sind. Es ist eine Ergänzung von thatsächlichem Material zu einer früheren Schrift des Herrn D. Macritchie, die unter dem Titel *The testimony of tradition* 1890 zu London (bei Regan Paul, Trench, Trübner & Co.) erschien, und zu einem Vortrag über Fians, Fairies and Piets, gehalten in der Folklore Society

am 10. Februar 1892. Der Verfasser knüpft an die Volksüberlieferung an, dass jene uralten Bauten einem ausgestorbenen Volke angehörten und bringt die Zwerge und die Feen, d. i. die elbischen Wesen, mit den sagenhaften Feens und Pechts in Verbindung. Bekanntlich hat auch deutsche volkstümliche Auffassung Hünen, Riesen und Zwerge oder Unterirdische für eine teils riesen-, teils zwerghafte Urvölkerung gehalten und nicht alle Antiquare haben den Kopf dazu geschüttelt, denn was ist von den „Altertumsforschern“ nicht alles geglaubt und behauptet worden.

Bayerns Mundarten. Beiträge zur deutschen Sprach- und Volkskunde.

Herausgegeben von Dr. Oskar Brenner und Dr. August Hartmann. Band II. Heft 1. München, Christian Kaiser. 1893. S. 160. 8°.

Diese Zeitschrift, deren ersten Band wir früher (Zeitschr. I. 345. II. 210) anzeigten, war wegen geringer Teilnahme ins Stocken geraten. Nun wagen Verleger und Herausgeber die Fortsetzung in langsameren Fristen der Hefte. Möchten sie ihre Hoffnung auf besseren Fortgang erfüllt sehen.

In dem vorliegenden Heft II, 1 bilden den bedeutendsten Beitrag die zwei Regensburger Fastnachtspiele: das erste, das Schreinerspiel, 1618 in Regensburg von den Schreibern aufgeführt und von dem Schreiner Stephan Egl gedichtet und eingeübt, ein Bild aus dem Zunftleben, dessen Thema der Streit zwischen Meister und Gesellen um die Arbeit bei Licht ist. Das zweite kürzere Spiel, Von dem Hansel Frischen knecht, ist ein bairisches Charakterbild aus selber Zeit, frisch und voll Humor, meist im niederbayerischen Dialekt. Die Handschrift rührt auch von St. Egl her, der aber nicht der Verfasser zu sein scheint. Aug. Hartmann hat beide Spiele mit Erläuterungen und einzelnen Erklärungen so sorgfältig ausgestattet, als wir es von ihm gewohnt sind. Auch O. Brenner hat sich um das neue Heft verdient gemacht. Sonst begegnen wir den früheren Mitarbeitern C. Franke, H. Gradl, Himmelstoss, Neubauer, Rothbart. Wir machen alle, die sich für Volksmundarten und Volksleben interessieren, auf Bayerns Mundarten aufmerksam, und empfehlen sie namentlich auch den Bibliotheken, besonders den bayerischen, zur Anschaffung.

K. Weinhold.

Müller, Willibald, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren.

Wien und Olmütz. Verlag von Karl Gräser. 1893. S. 443. 8°.

Das vorliegende Werk über die Deutschen in Mähren zerfällt in drei Teile. Der erste Teil bringt Märchen und Sagen, der zweite behandelt die Mundarten und der dritte Brauch und Sitte, Tracht, Lied und Spruch. Die Einleitung bietet zuerst eine ganz hübsche Erklärung der Entstehung von Mythe, Sage und Märchen. Sodann weist sie auf die gegenseitige Durchdringung der Deutschen und Slaven auf dem Gebiete der Sage hin. Nicht geringer ist aber auch der gegenseitige Einfluss auf Brauch und Sitte, Lied und Sprache. Diese Zeitschrift hat bereits (I. Jahrg., 4. Heft) auf die Verwandtschaft deutscher und tschechischer Volkslieder hingewiesen. Die Ähnlichkeit ist aber nicht immer Folge der Entlehnung, sondern beruht häufig auf der Ähnlichkeit der Anschauung und Denkweise und wohl auch auf der ursprünglichen Verwandtschaft überhaupt. So in der schönen Sage vom Markgrafen Ječminek (Gerstenkorn), die in der gerstenreichen Hanna sich findet und die wir nicht auf Wodan zurückführen dürfen.

Im ersten Hauptteil werden die Sagen leider nicht von den Märcen getrennt. Die Unterabteilung unterscheidet allgemeine und Burgsagen (17) und Ortssagen (55). Abgesehen davon, dass bei dieser Teilung das Märchen einfach verschwindet, ist sie auch sonst wenig empfehlenswert. Es wäre wohl das Zweckmässigste, die Sagen nach der Örtlichkeit, an die sie geknüpft sind, und die Märchen nach dem Verbreitungsgebiete zu ordnen.

Noch etwas kann ich zu bemerken nicht unterlassen. Da der Verfasser, wie er selbst in der Einleitung, S. 25, sagt, alle Sagen, die in Zeitschriften und andern Büchern erschienen sind, zum Abdrucke bringt, so ist er wohl kaum imstande, bei jeder die Verantwortung für ihre Echtheit zu übernehmen. Meine Erfahrung hat mich in dieser Beziehung Vorsicht gelehrt.

In Bezug auf die Mundarten erscheint Mähren dem Verfasser als ein Deutschland im kleinen, da der Süden und Norden Deutschlands seinen Einfluss ausgeübt. Wenn von norddeutscher Einwirkung gesprochen wird, so ist darunter wohl nicht das Norddeutsche im eigentlichen Sinne zu verstehen, denn dieses hat doch nur wenige Spuren in unseren Mundarten aufzuweisen. Wenn auch die Flanderer in mehreren Städten Mährens Tuchniederlagen schon zur Zeit der Kolonisation besaßen, so ist ausser dem Namen Flämänder, der zum Schimpfwort geworden, und etwa einigen Eigennamen von ihnen nichts mehr zu finden. Wesentlichen Einfluss auf die Kolonisation und somit auf die Sprache Deutsch-Mährens hatte doch nur Süd- und Mitteldeutschland. Im ganzen und grossen ist Nordmähren mitteldeutsch, Südmähren und die Iglauer Sprachinsel süddeutsch.

Nicht verkannt hat der Verfasser die Slavismen, die sich besonders in Städten mit slavischer Umgebung Geltung zu verschaffen wissen. Dass aber in Brünn, Olmütz und Iglau „das Schriftdeutsch zu einem wahrhaft schabigen Lokaldeutsch verwaschen worden sei“, möchte ich als Übertreibung bezeichnen. Auf die Vokalisation hätte mehr Rücksicht genommen werden können.

Der letzte Abschnitt schildert uns zuerst Brauch und Sitte in Nordmähren. Mit Recht erklärt Müller das dortige Bauernhaus für fränkisch. Die Hochzeitsfeier, bei der ein Redmann (tschech. řečník) auftritt, weist wohl viele slavische Elemente auf. Besonders der wehmütige Abschied der Braut ist slavisch. Der Name des Hochzeitsredners „Druschmann“ ist slavisch: er geht auf družba, der Gefährte, Gespiele, zurück.

Im besonderen schildert M. Brauch und Sitte im Schönhengster Ländchen, im Kuhländchen und in den Sprachinseln von Iglau, Wischau und Wachtl-Brodek.

Hervorzuheben ist ein einfaches Weihnachtsspiel aus Nimlau bei Olmütz. Wenig volkstümlichen Wert hat dagegen ein im Jahre 1820 von professionsmässigen Schauspielern aufgeführtes Weihnachtsspiel. Interessant sind die Gebräuche des „Majesuntog“ (Majesingen) und die Ostergebräuche.

Auch aus dem Kuhländchen wird ein Weihnachtsspiel und ein altes Weihnachtslied abgedruckt. Daran reiht sich das Todaustragen nebst dem dabei gesungenen Liede; der Maibaum, den Mädchen singend und Gaben heischend von Haus zu Haus tragen. Die Lieder des Pfarrers Bayer haben für die Volkskunde die Bedeutung von Sprachproben und geben in humoristischer Weise ein Bild von der Denkweise des Volkes.

In Bezug auf die Iglauer Sprachinsel hat der Verfasser einzelne Aufsätze von mir über Taufe, Hochzeit und Tod, über Osterbrauch und Schnaderhüpfel fast wörtlich zum Abdrucke gebracht, ohne mich zu nennen. Es wird sich für eine zweite Auflage empfehlen, das litterarische Eigentum besser zu achten; selbst mein Name fehlt im Litteratur-Verzeichnisse.

Das die Schönheit der Iglauer Mädchen besingende Liedchen ist kein Volkslied. Aus der Sprachinsel von Wachtl-Brodek wird ein gereimter Wettstreit zwischen Sommer und Winter gebracht. Auch in der Iglauer Sprachinsel entdeckte ich ein ähnliches Lied.

Aus dem, was ich nur andeuten konnte, ersieht man wohl zur Genüge, dass in Mähren das Volkstümliche in Fülle vorhanden ist, und ich kann mich nur dem Wunsche des Verfassers anschliessen, dass planmässig diese Schätze gehoben und bearbeitet werden.

Iglau, im Juni 1893.

Franz Paul Piger.

Was sich das Volk erzählt. Deutscher Volkshumor. Gesammelt und nach-
erzählt von Heinrich Merkens. Jena, H. Costenoble, 1892. S. XII.
280. 8°.

Bekanntlich sind im 16. Jahrhundert eine Menge von Schwankbüchern erschienen, welche lustige Geschichten zur Unterhaltung und Ergetzung, auch wohl zur moralischen Nutzenanwendung in deutscher und lateinischer Sprache erzählten und teils aus vererbten Historien der Vergangenheit, teils aus dem mündlichen Bericht über Sitten und Leben der Gegenwart zusammengeschrieben wurden. Es genüge, an die Namen Johann Pauli, Georg Wickram, Jakob Frey, Mich. Lindener, Val. Schumann, Hans Wilh. Kirchhoff zu erinnern.

Diese Litteratur, im Inhalt oft zotig und schamlos, setzte sich im 17. Jahrhundert fort und hat in Jahrmaktsdrucken bis in das 19., wenn auch formal viel verändert, im ganzen auch zahmer geworden, fortgelebt. In dem Munde von Studenten und Handwerksburschen blieb vieles erhalten, aber nicht bloss hier, sondern auch überall dort, wo man noch Freude an alter lustiger Unterhaltung, an Schnaken und Schnurren, an Döntjes und Vertellsels findet. Manches hatte der Tag neu erzeugt; gesunder Witz und guter Humor sind die erhaltenden Kräfte dieser meist kurzen Geschichten.

Herr H. Merkens hat nun eine neue Sammlung humoristischer, im Volke oder in demselben naheliegender Schicht verbreiteter Histörchen veranstaltet, indem er teils aus gedruckten älteren und neueren Quellen schöpfte, teils mündlichen Bericht benutzte. Das aus letzterem entnommene wird vielleicht nicht überall die Probe auf eine weitere Verbreitung, also auf Volkstümlichkeit bestehen: es schliesst sich aber der ganzen Familie wenigstens an. Die Nachweise und Bemerkungen berichten über die von Herrn M. benutzten Hilfsmittel, ohne den Anspruch, Ursprung und Verbreitung der Geschichten genauer zu verfolgen. Als unterhaltendes Buch können wir das vorliegende empfehlen.

K. W.

Neubaur, L., Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden. Leipzig,
J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1893. S. 24. 8°.

Ein Nachtrag zu der im Jahre 1884 in gleichem Verlage erschienenen Schrift desselben Verf. „Die Sage vom ewigen Juden“. Es werden darin teils weitere, Herrn N. bekannt gewordene litterarische Notizen über den ewigen Juden mitgeteilt, teils einige Berichtigungen zu der früheren Schrift gegeben.

Eine Bibliographie der Sage vom ewigen Juden hat Herr Dr. Neubaur in O. Hartwigs Centralblatt für Bibliothekswesen, 1893. Heft 6—8 veröffentlicht.

Černý, A., *Mythiske bytosće luziskich Serbow* (die mythischen Wesen der lausitzer Serben, 1. Teil). Bautzen 1893. S. 243 8°.

Während die deutsche Wissenschaft über den lausitz-serbischen Mythos durch die Sammlungen Veckenstedts (Wendische Sagen 1880) und Schulenburgs (Wendische Volkssagen 1880; Wendisches Volkstum 1882), aus denen Laistner und andere reichlich schöpften, unterrichtet war, fehlte bisher in der einheimischen Sprache eine erschöpfende Zusammenstellung des einschlägigen Materials. Diese Lücke füllt nunmehr das Werk Černýs trefflich aus; Č. sammelte alles erreichbare gedruckte Material und ergänzte es durch Forschungen und Fragen beim Volke selbst; in diesem ersten Teile handelt er über den Glauben an Hausgeister, Getreidedrachen, Zwerge und Riesen, die schlafenden Ritter, die Wildweiber, das Mittagsweib, Wechselbälge, über die Vorstellungen von Krankheit und Tod, von atmosphärischen Erscheinungen und vom wilden Jäger. Von den Anschauungen Tylors und Langs ausgehend, sucht Č. auch das Wesen der einzelnen mythischen Gestalten zu erkennen, doch weicht er der Frage aus, was der Serbe nur vom deutschen Nachbar entlehnt und was er selbst, aus der slavischen Überlieferung her, erhalten hat: das sorgfältige Heranziehen des Mythos der übrigen Slaven verdient besondere Anerkennung. Charakteristisch ist, dass auch auf diesem Gebiete die Angaben Veckenstedts, sowie sie etwas Absonderliches, Ungewöhnliches bieten, eine Prüfung nicht aushalten. Č. weist sie regelmässig zurück, am schärfsten S. 147 f.

Dem umsichtigen und fleissigen Sammler und Erklärer ist die slavische Wissenschaft zu grossem Danke verpflichtet.

A. Brückner.

Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Völkerkunde Ungarns. Herausgegeben von Anton Herrmann. III. Band. 1. 2. Budapest 1893. S. 60. 8°.

Unter dem Protektorate und unter Mitwirkung Seiner K. u. K. Hoheit, des Herrn Erzherzogs Josef von Österreich erscheinen diese Mitteilungen in neuer Folge seit 1. Juni 1893. Nicht gering ist das Verdienst anzuschlagen, welches sich der hohe Protektor um die Wissenschaft erwarb, indem er die moralischen und materiellen Bedingungen für das Gedeihen dieses Unternehmens huldvoll gab. Der Inhalt der neuen Folge der Zeitschrift (die nebenbei erwähnt für Mitglieder von Volkskunde-Vereinen nur 6 Mk. für das Jahr kostet) spricht deutlich genug für den Aufschwung, den dieselbe durch diesen fürstlichen Impuls nahm; mit einem frisch und trefflich geschriebenen Artikel „Mitteilungen über die Zeltzigeuner“ stellt sich Erzherzog Josef selbst an die Spitze der Mitarbeiter. Dr. Heinrich von Wlislöcki, der bekannte Volksforscher, giebt dann „Neue Beiträge zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen“. Eine besonders ergiebige Quelle waren für ihn die von seinem Grossvater während dessen Wanderschaft in Siebenbürgen zu Anfang dieses Jahrhunderts niedergeschriebenen Lieder, Hausmittel und Besprechungsformeln bei den verschiedensten Krankheiten. Wlislöcki bringt darin eine Reihe von prägnanten Beweisen für den von F. S. Krauss, einem Mitarbeiter von gutem Klange, aufgestellten, wohl auch allgemein giltigen Satz, dass die Krankheitsgeister eigentlich nur Waldgeister seien, eine Anschauung, die wir auch in unserem „Baum- und Waldkult“ für das oberbayerische Volk bestätigen konnten. Im Walde suchte der Urmensch zuerst seine Hilfe gegen die Krankheit erzeugenden, dort hausenden Wald- und Krankheitsdämonen; im Baum- und Wald-

kulte liegen jene ersten Anfänge medicinischen Handelns und Denkens unseres Volkes, denen nachzuspüren eine ungemein lehrreiche Aufgabe und Arbeit ist, die jüngst eine ganz wesentliche Unterstützung erhielt durch Bartels' vortreffliche, eben erschienene „Medizin der Naturvölker“, da diese die nötigen völker-psychologischen Analoga liefert. Der Glaube des Urmenschen verblasste eben bei manchen Völkern früher, bei anderen später; seine noch aufgespürten Rudimente werden uns durch solche Arbeiten erst verständlicher, sie führen uns in jene Zeiten hinauf, in welchen der Mensch anfang, aus dem roh materiellen, egoistischen Leben sich zu den ersten Anfängen einer etwas mitleidsvollen Lebensauffassung emporzuschwingen, zu dem Versuche der Hilfe für den erkrankten Mitmenschen — Zeiten, die sicher weit ferner von unserer Zeit abliegen, als wir bisher anzunehmen gewohnt waren. Auch die Arbeiten der übrigen Mitarbeiter der „Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn“ sprechen für die Gediegenheit der neuen Folge dieser von Professor Dr. A. Herrmann mit Liebe und Treue geschaffenen Zeitschrift, der wir ein weiteres Blühen und Gedeihen wünschen.

Tölz.

Höfler.

v. Wlislocki, Heinrich, Aus dem Volksleben der Magyaren. Ethnologische Mitteilungen. München, K. Fischer, 1893. S. 173. 8°.

Bei der Anziehungskraft, die das Volk der Magyaren auf andere Völker ausübt, müsste es von höchstem Interesse sein, einen Einblick in das innere Leben desselben zu gewinnen. Den Magyaren selbst könnte es nur lieb und nützlich sein, wenn sich ihre Welt, gewöhnlich eine terra incognita, dem Auslande mit freundschaftlicher Annäherung längst schon erschlossen hätte. Dazu wurde, mindestens in letzter Zeit, der rechte Weg allerdings nicht eingeschlagen, da man die deutsche Sprache geradezu verbannte, so dass Ungarn nun mehr terra incognita ist, als jemals früher! — Vielleicht kommt der Mann, der diese Mitteilungen bringt, mit der rechten Leuchte und führt uns in die Magyarenwelt hinein!

Die Werke, die Herr v. Wlislocki bei der Ausarbeitung seines Büchleins „berücksichtigt“ hat, werden S. VIII. IX angeführt. Diese Angabe macht freilich einen seltsamen Eindruck, indem sie Hauptwerke übergeht und Fernerliegendes heranzieht. Wenn ein Volk, wie die Magyaren, mitten unter Ariern lebt und doch einer ganz anderen Sprachfamilie angehört, da möchte man erwarten, dass, zur Schilderung ihres Wesens, als Grundlage desjenigen, worin es sich eigentümlich unterscheidet, das Moment der Sprache vor allem, ins Auge gefasst werde. Zuerst der magyarischen Sprache und der Sprache der sprachverwandten Völker, dann erst der nichtmagyarischen, und so auch der Sitten, Mythen und Gebräuche zuerst der Magyaren, dann der anderen. — Indem wir diesen Plan der Forschung ins Auge fassen, macht uns die angeführte Litteratur keineswegs den Eindruck methodischer Wissenschaftlichkeit. Wenn man nun aber einwenden wollte, das Buch wäre bloss zu leichter Unterhaltungsektüre bestimmt, so fürchten wir, dass es sich auch dazu nicht eigne. — Es besteht die ganze Schrift aus Anhäufungen von Einzelheiten, die sich vielfach wiederholen, und so gewinnen wir kein Bild, keinen prägnanten Punkt, der uns im Geiste beschäftigen könnte.

Den Stoff hat Herr v. Wlislocki in sieben Abteilungen geordnet, zu denen wir uns einige Bemerkungen zur Charakteristik des Buches gestatten.

1. Der Höhenkultus. Freiherr Ferd. v. Andrian hat ein treffliches Werk darüber geschrieben, das Herr v. W. bespricht, mit dem Zusatz, dass auch die

Magyaren diesen Kultus kennen. Herr v. W. citiert dazu gelegentlich Grimm 609. Dass damit Jak. Grimms Mythologie in 3. Auflage S. 609 gemeint sei, wer kann das sogleich erraten? — S. 17 wird der Sage gedacht von einem wilden Mann und einem Holzfäller, wo der erste sagt: einmal blast ihr, damit es warm, das andere Mal, dass es kalt werde, einem Zuge, der uns zunächst aus Hans Sachsens Waltbruder mit dem Satyrus und aus Goethes Satyros erinnerlich ist. — Es ist interessant, was hier über magyarische Sagen vom wilden Mann erzählt wird. v. W. citiert dazu Mario Menghini und verweist auf die Zeitschr. d. Vereins für Volkskunde I. S. 40 ff.

Das II. Kapitel bespricht Festgebräuche. Unter dem magyarischen Wort *tor*, Leichenschmaus, wird allerlei berichtet, von dem das Anziehendste mit weiteren Hinweisungen schon mitgeteilt war in Pfeiffers Germania 1867 S. 284 bis 309, was Herr v. W. nicht erwähnt. — S. 29 wird von einem seltsamen Tanz erzählt, von dem Herr v. W. bemerkt, es sei garnicht daran zu denken, dass dieser Tanz, der in Nagy bánya üblich ist, slavischen Ursprungs sei, da dieser Ort von jeher eine rein magyarische Bevölkerung hatte. Korabinskys Geographisches Wörterbuch von Ungarn sagt darüber noch im Jahre 1786: „Die Einwohner, die Ungarn und Deutsche sind etc.“. Es könnte der Tanz denn ein deutscher sein. — Das Opfermahl heisst magyarisch sonst *áldomás*. Bemerkenswert ist dazu die alte, in Siebenbürgen übliche Wortform: *almesch*, latein. *almasium* = *mercipotus*, s. Schröer, Mundarten des ungarischen Berglandes: Sitzungsber. der Kais. Akad. d. Wissensch. in Wien 1864 S. 120 [370]. — Zu *tor*, Leichenschmaus, sei nur noch bemerkt, dass *disznótör* (*disznó* = Schwein) ein Mahl beim Schweinschlachten, vulgo deutsch Sautanz genannt wird, und weiterer Erwägung sei empfohlen, dass in der Gömörer Gespanschaft der Leichenschmaus slovakisch *kar* heisst: vgl. dazu, dass in den *sette comuni* (Schmeller, Cimbr. Wörterb. 134) das Leichenmahl *kartag* heisst. Unser altes *kara*, das auch in Karfreitag steckt, erinnert ja auch an magyar. *kár*, der Schade.

Zu den Umzügen der Lucia S. 42 möchten wir verweisen auf Grimm, Myth. 1³ S. 1212, dazu Schmeller 2² 532. S. 44 finden wir den Namen der Bergstadt Schemnitz bereits in deutschem Text in magyarischer Form: *Selmecz*, sowie man immer mehr die magyarischen Ortsnamen in deutschem Text magyarisiert findet, was manche Irrung verursacht!

S. 57 wird ungenau übersetzt:

Hadd tapodjuk, hadd tipodjuk

war deutsch wiederzugeben: Lass treten uns, lass stampfen uns (nicht Lass', treten wir, lass', stampfen wir). — Das III. Kapitel bringt Zauber mit Körperteilen. S. 72 wird an die deutsche Heldensage erinnert, an den Chronisten Kéza, der die Krimhildische Schlacht der Deutschen erwähnt, darüber schon in W. Grimms Deutsche Heldensage S. 164 und 304 noch mehr zu finden wäre. Das magyarische Wort, das dort S. 164 vorkommt: *halhatlan* oder *halhatatlan* bedeutet aber unsterblich, nicht „heilig“. — Einer Sage aus einer unedirten Sammlung des Verfassers, die nach Mitteilung der übrigen verlangen macht, begegnen wir S. 74. Ein hartherziger Ritter befiehlt seinen drei schönen Töchtern, eine Menge Hanf in kurzer Frist aufzuspinnen. Da kam bei Nacht ein riesiger Stier. Der spann den ganzen Hanf auf. Aus seinem Speichel entstanden die Sommerfäden, die man daher auch *Ökörnyál* (Ochsengeifer) nennt. Der Berichterstatler fand dafür das Wort *ochsengäwer* (Ochsengeifer, in der Bedeutung für Sommerfäden bei den Deutschen in Krikerhäu, siehe Nachtrag zum Wörterb. der Mundarten im ungar. Berglande, S. 43 [285] 1859.

Der Schatzgräberei ist das ganze vierte Kapitel gewidmet, und hier sind einige Beschwörungssprüche mitgeteilt, in denen der hl. Christoph vorkommt, der einen goldenen Hammer trägt. — Den Schlüssel der Schatzgräberei besitzt „Therophile“, auch den Schlüssel der grossen Wissenschaften. Es scheint, dass der aus der Faustsage, d. h. aus der Geschichte derselben bekannte Theophilus in dieser Gestalt nach Ungarn versetzt wurde.

Im 5. Kapitel kommt der Hexenglaube zur Besprechung. Die Hexe heisst magyarisch boszorkány, wahrscheinlich aus *bastarda*: Bacchantin, das für thrakisch gilt. Slovakisch hört man die Form bosorka. In Miklosichs etymologischem Wörterbuch der slav. Sprachen finde ich es nicht. Auch das grosse magyarische Wörterbuch der Akademie bringt keine Aufklärung über die Etymologie des Wortes boszorkány.

S. 51 hätten wir unter den Festgebräuchen, die zu Ostern üblich sind, auch das Birkenrutenschlagen erwartet, das erst zuletzt S. 168 in dem VII. Kapitel, wo über eine „Geburtsgöttin“ allerlei zusammengetragen ist, erscheint, freilich nicht als Osterbrauch, sondern als Weihnachtsbrauch. Zu diesem Brauch sind wir in der Lage, weitere Züge beizusteuern, die der Herr Verfasser leicht finden konnte, s. Schmagóster, Osterpeitsche bei Weinhold, Schles. Wörterbuch, S. 84. Dazu auch die magyarische Bezeichnung der Osterpeitsche als Senfkorn: Nachtrag zu Schröers Wörterb. der deutschen Mundarten des ungarischen Berglandes, S. 46. In der Oberpfalz wird die Osterpeitsche als Pfefferkorn in dem Spruch bezeichnet: is der pfeffer räss, wellts en lösen ab? (ist der Pfeffer scharf, wollt ihr ihn lösen ab?). — Zu dem Ausdruck Schneckenster muss auch eine Form Osterschmück vorkommen, daraus sich die magyarische Form muslár mag erklärt, s. Magyar Tájfőzár S. 264, das sowohl Osterpeitsche bedeutet, als wörtlich genommen Senfkorn bedeuten kann (muslór: Senf, mag: Kern). Weitere Formen s. bei Schröer, Wörterb. der Mundart von Gottschee (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. 1869 S. 54). In diesem letzten Kapitel bemüht sich Herr v. W., die Verquickung heidnischer und christlicher Elemente im Volksglauben in den Gestalten der magyarischen Mythe anschaulich zu machen an den Gestalten der Boldogasszony und der Nagyasszony. Boldogasszony müsste man übersetzen mit selige Frau, und Nagyasszony mit grosse Frau. Die Boldogasszony ist die Tochter der Nagyasszony und sie ist die Schutzgöttin der Wöchnerinnen und der Kinder.

Wien.

K. J. Schröer.

Böhmische Korallen aus der Götterwelt. Folkloristische Börsenberichte vom Götter- und Mythenmarkte. Von Friedr. S. Krauss. Wien, Gebrüder Rubinstein, 1893. S. 147. 8°.

Herr Fr. S. Krauss erleichtert sein Herz in dem vorliegenden Buche von allerlei, das ihm während längerer Zeit auf dasselbe durch verschiedene Leute gefallen ist, die in Volks- und Mythenkunde „machen“ und deren Erzeugnisse er den böhmischen bunten Glasperlen vergleicht. So werden denn eine Reihe „Forscher“, mit besonderer Liebe die Herren Veckenstedt und Krek, von dem witzigen Verfasser von allen Seiten betrachtet, schwerlich zu ihrem Vergnügen. Weiteres haben wir nicht zu sagen.



Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen.

Von Friedrich Vogt.

I. Scheibentreiben und Frühlingsfeuer.

Am 21. März des Jahres 1090 wurde die prächtige Kirche und ein grosser Teil der übrigen Gebäude des Klosters Lorsch durch Feuer vernichtet. Über die Ursache des Unglücks berichtet die Klosterchronik *comperta a maioribus rerum fide* folgendes. *Ipsa, quam praediximus die (XII Kal. Apr.) vergente jam in vesperum, postquam exemplo carnalis Israel sedit populus manucare et bibere, et surrexerunt ludere, forte inter cetera ludorum exercitia, discus in extrema marginis hora (ora), ut solet, accensus militari manu per aera vibrabatur, qui acriori impulsu circumactus orbicularem flammae speciem reddens, tam ostentui virium quam oculis mirantium spectaculi gratiam exhibet. Is a quodam non tam perneciter, quam infeliciter tandem intortus, ad summum ecclesiae fastigium imprudenti jactu evolavit, ubi inter tegulas et cariosos asseres artius insidens, animante vento fomitem incendio praeiuit.* (Codex Laurenschamensis diplomaticus ed. Academia Theodoro-Palatina T. I p. 200 sequ.)

Diese Nachricht von dem herkömmlichen Emporschleudern einer brennenden Holzscheibe bei einem am Abend der Frühjahrstagundnachtgleiche stattfindenden Volksfeste bildet den ältesten Beleg sowohl für die deutschen Frühlingsfeuer als auch für eine besondere Art des Festfeuers, welche teils bei diesen, teils auch bei der zweiten Hauptgattung von Jahrzeitfeuern, bei den Sonnenwendfeuern, bis auf den heutigen Tag vorkommt. Denn die Frühlingsfeuer waren bisher nicht vor dem 15. Jahrhundert nachgewiesen (vgl. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche S. 93 und 88), während für jenes Scheibenschleudern oder Scheibenschlagen und Scheibentreiben, wie es gewöhnlich genannt wird, bisher kein älteres Zeugnis bemerkt war als eine Angabe des Johannes Boemus in dem zuerst 1520 erschienenen, dann oft aufgelegten Buche *Omnium gentium mores, leges et ritus*, auf welche Schmeller, Bayr. Wb. ² II, 356 aufmerksam macht. Boemus schildert lib. III cap. XV (de Franconia) eine besondere Art des Johannisfeuers: *Ante arcem in monte, qui ubi Herbipoli supereminet, ab episcopi aulicis etiam ignis fit cui orbiculi quidam lignei perforati*

imponuntur, qui cum inflammantur, flexibilibus virgis praefixi, arte et vi in aërem supra Moganium annem erectantur: Draconem igneum colare putant, qui prius non viderunt. Dass hiernach vor der Burg des Würzburger Bischofes dieselbe Handlung bei der Sommwendfeier vorgenommen wurde, welche 400 Jahre früher vor dem Kloster Lorsch bei jenem Frühlingsfeste mit so unheilvollem Ausgange stattfand, ist klar. Und ganz wie Boemus und die Lorschener Chronik sie beschreibt, wird sie noch in unserer Zeit in einigen Gegenden Kärntens, Tirols und Oberbayerns am Johannistage oder an dessen Vorabend geübt. So schleudern dann im oberbayerischen Garmischgau „die Bursche Holzscheiben, die in der Mitte durchlöchert und an den Rändern rot glühend gemacht sind (wie der *discus in extrema marginis ora accensus*), an Stöcken im Wettspiel, einer höher als der andere, in die dunkle Luft“ (Bavaria I. 1. 374) und ebenso geschieht es im Lesachthale an den Vorabenden des Johannes-, des Peter und Paul- und des Ulrichtages, wobei die auf der Rute steckende glühende Scheibe auf einem schief aufgerichteten, nach Süden gekehrten Brett in möglichst hohem Bogen abgeschneilt wird: Lexer in Frommanns Die deutschen Mundarten 6, 200 und in der Zeitschr. f. deutsche Mythologie 2, 31. Entsprechendes wird von der Sommwendfeier in Tirol bei Schmeller, Bayr. Wb.² II, 356, bei Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie I, S. 210 und bei Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes² S. 159 Nr. 1354 nachgewiesen.

Nach weit verbreiteterem Gebrauche ist aber das Scheibenschlagen ebenso wie in der alten Lorschener Nachricht ein Frühjahrsfeuerfest oder Teil eines solchen. Die Zeit desselben schwankt zwischen Anfang und Ende der Fastenzeit. Für den Fastnachtssonntag, der auch die Weiberfastnacht heisst, bezeugt Birlinger, Aus Schwaben, Sagen, Sitten und Gebräuche II, 31 und 54 das Scheibenschlagen im badischen Alemannien. Am Fastnachtabend geschieht das „Schibefleuge“ nach Vernaleken, Alpensagen S. 367 in der Gemeinde Matt im Kanton Glarus und auch in einigen abgelegenen Gemeinden Bündens. „Zu angehender Fastnacht“ wurde es im J. 1618 „der jungen Pust“ in Rottweil untersagt (Birlinger II, 64), „in der Fastnacht und Fasten“ wurde es abgehalten nach dem alemannischen Zeugen Loriccius, der 1593 schrieb (a. a. O. 54), während es nach einer Schilderung Erckmann-Chatrians bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 456, in den nördlichen Vogesen „am Anfange der Fastenzeit“ stattfindet. Hier wird schon der sonst als eigentlicher Tag des Scheibenschlagens geltende Sonntag *Invocavit*, der erste der Fastenzeit, gemeint sein, der wegen dieses Feuerfestes der *Funkensonntag* oder der *Schofsonntag* (von *Schof*, mhd. *schoap* Strohwisch), im östlichen Frankreich *dimanche des brandons* genannt wird. Auch der *Hutzelsonntag* heisst er wegen des gedörrten Obstes, welches die vom Feuer Heimkehrenden erbitten und erhalten, im badischen Alemannien aus entsprechendem Grunde der *Küchle-*

sonntag; sonst auch der Kässonntag, der weisse Sonntag, die grosse, die Herren- oder die Allermannsfastnacht. Am „sogenannten Kuchelsonntage“ werden nach Schneegans, *Alsatia* 1851 S. 196 fg. auch in Wassenheim und an anderen Orten im Elsass die Scheiben von Knaben geschleudert; ob das auch im Elsass der Sonntag *Invocavit* ist, wo man auf dem Lande in jedem Hause Küchlein bäckt (a. a. O. S. 126), oder der Fastnachtssonntag, an welchem die Kinder in der Gegend von Mülhausen das a. a. O. S. 115 mitgeteilte Küchlelied singen, wird nicht klar. Für Scharrachbergheim, Wolxheim auf dem Horn und andere elsässische Ortschaften bezeugt Stöber a. a. O. S. 120 fg. das Scheibentreiben; ob es am *Invocavittage* oder an einem der Fastnachtstage stattfindet, erhellt auch aus seiner Angabe nicht. Sicher festgestellt ist der Brauch am Sonntage *Invocavit* für Alemannien und Oberschwaben durch Birlinger, *Aus Schwaben* II, 41. 62, Volkstümliches aus Schwaben II, 56 fg. 68. 105 fg. 108 fg. und durch Ernst Meier, *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben* II, 380 bis 83. Ihre Nachweise betreffen besonders das Wiesenthal, den Heuberg, Friedingen, Altshausen, Waldsee, Ziegelbach, Leutkirch, Wolperschwende, Altdorf Blitzreute, Baienfurt, Frohnhofen, Ravensburg, Tettnang, Wangen, Kloster Weingarten. Von Tettnang und Wangen aus sieht man nach Meier S. 382 „am Funkensonntage auch in der Schweiz, in Tirol und Vorarlberg viele solcher feurigen Scheiben aufsteigen. Ebenso in Bayern (natürlich bayerisch Schwaben). Die Deutschen in Graubünden halten gleichfalls dies Scheibenschlagen auf hohen Bergen.“ Auch von den Höhen bei Schopfheim im Wiesenthal aus sieht man beim Scheibentreiben an diesem Tage nach dem mündlichen Bericht eines Augenzeugen zugleich von den Schweizerbergen die Feuerscheiben fliegen. Aus dem Kanton Zürich belegen Staub und Tobler, *Schweiz. Idiotikon* I. 947 den Brauch für *Invocavit* oder einen der Fastnachtstage. So wird denn auch für den Vintsehgau und das Oberinntal das Hinausschleudern der brennenden, mit Harz bestrichenen Scheiben am Sonntag *Invocavit* in Frommanns *Mundarten* II. 233, in der *Zeitschr. f. d. Myth.* I. 286 fg. und bei Zingerle, *Sitten* ² S. 140 Nr. 1225. 1226 bezeugt; ebenso für den Süden des bayerischen Schwabens durch die Füßen betreffende Beschreibung Panzers, *Beitr.* I S. 211, und durch die entsprechende ausführliche Schilderung Felix Dahms in der *Bavaria* II. 2 S. 838 fg., welche sich auf das äussere Allgäu, das Land an der oberen Wertach, insbesondere auf das Gebiet von Nesselwang bezieht.

Das Scheibenschlagen am ersten Sonntag in der Fastenzeit lässt sich also vom äussersten Westen des alemannisch-schwäbischen Gebietes bis zu dessen äusserster Südost-Grenze und bis nach Tirol hinein verfolgen. Hier findet jedoch der Brauch daneben auch am Johannisstage statt, an welchem auch in Oberbayern und in Kärnten die Scheiben getrieben werden, während im Alemannischen nur die Fastnachtstage neben *Invocavit* in

Betracht kommen¹⁾. Östlich von Tirol und vom bayerischen Schwaben weiss ich weder das Scheibenschlagen in dieser Frühjahrszeit, noch die Fastnachts- und Invocavitfeuer überhaupt nachzuweisen. Dagegen werden in Oberbayern wie bei der Sommersonnenwende so auch zu Ostern die Scheiben getrieben: Auf den Bergen von Werdenfels schleudert man nach Schmeller, Bayr. Wb. ² II, 356 in den Osternächten glühend gemachte Abschnitte von Brunnenröhren mit Stecken in die Luft, während in Mittenwald und Oberau nach Panzer I S. 211 fg. beim Osterfeuer Scheiben oder auch Bolzen in derselben Weise brennend emporgeschneelt werden.

Nördlich von Oberbayern, Oberschwaben und dem Elsass ist meines Wissens aus neuerer Zeit das Scheibenschlagen nicht bezeugt. Die Bavaria, welche sonst die Feuerfeste eingehend berücksichtigt, bringt für jenen besonderen Brauch weder aus Niederbayern noch aus der Oberpfalz, noch aus den fränkischen Provinzen Zeugnisse; und ebensowenig ist mir sonst in Mitteldeutschland oder gar auf niederdeutschem Boden ein Beispiel dafür aufgestossen. Dass die Sitte früher auch bei den Rheinfranken und Ostfranken verbreitet war, zeigt die Nachricht der Lorsch Annalen und die Angabe des Johannes Boemus, wobei es übrigens Beachtung verdient, dass hier auch innerhalb des fränkischen Gebietes das Scheibenschlagen für den westlichen Ort in der Fastenzeit, für den östlicheren in der Sommersonnenwende bezeugt ist.

Die Invocavitfeuer, mit denen sich ja vor allem das Scheibenschlagen verbindet, sind ohne dieses noch in weiterer Ausdehnung nachzuweisen. Strohfeuer, an denen anderswo die Scheiben entzündet werden, brannte man nach Zeitschr. f. d. Mythol. 3, 166 zu Stavelot im Limburgischen an jenem Sonntag in grösstem Umfang ab, und nächtliche Gelage waren damit verknüpft, wie die Schmauserei mit dem Scheibenschlagen in Lorsch. Während das Verbrennen einer an langer Stange befestigten Strohuppe, welche die Hexe genannt wird, in einigen Gegenden Schwabens zusammen mit dem Scheibenschlagen erfolgt (Meier a. a. O. 380, Birlinger, Volkstümliches II, 60, Bavaria II, 2, 838 fg.), so geschieht das Abbrennen grosser, um einen Baum gehäufte Strohmassen allein unter dem Namen des Hexenbrennens gleichfalls am Sonntag Invocavit in der Umgegend von Echternach

1) Ob etwa das Elsass eine Ausnahme macht, weiss ich nicht genau anzugeben. Stober bemerkt zwar Alsatia 1851 S. 149, dass auch bei den „viel allgemeiner verbreiteten Johannisfeuern“ brennende Scheiben geschlagen werden, aber er giebt nicht, wie bei den Fastnachtsfeuern, bestimmte Ortschaften an, und es ist zweifelhaft, ob er hier wirklich elssässische Gebräuche im Auge hat. Schneegans berichtet ebenda S. 138 nach Hörensagen, dass in Scharrachbergheim und Wolkheim das Scheibenschlagen nicht wie in Wasslenheim und auch sonst noch im Elsass in der Fastnachtszeit, sondern am Johannistage stattfindet; aber das widerspricht direkt der Angabe Stobers auf S. 120. — Dass der weisse Sonntag s. oben S. 351) anderswo als der Sonntag nach Ostern gilt, gab in Ertingen bei Riedling den Anlass, das Scheibenschlagen an letzterem abzuhalten. Birlinger, Volkstümliches II, 56, 60, 106.

(Zeitschr. f. d. Mythol. 1, 89) und ähnlich in der Franche-Comté (Mannhardt a. a. O. 456). Auch in Burgund brennen dann die Feuer (Alsatia 1851, 119), und an der französisch-elsässischen Grenze bei Raon l'Étape wird in diesem Invocavitfeuer eine lebendige Katze an einem Pfahl verbrannt (Alsatia a. a. O.), was in der Eifelgegend nach Mannhardt (a. a. O. 463. 501) hinwiederum mit einem Strohmann geschieht. In der Eifel wird dabei zugleich ein brennendes Rad von einem Berge hinabgerollt, und dieselbe Verbindung des Strohmannbrennens und des Radrollens erfolgt beim Invocavitfeuer im Lauterthale in der Rheinpfalz (Bavaria IV. 2, 356). Das Feuerrad wird an demselben Tage zu Konz bergab ins Moselthal gewälzt (Mannhardt a. a. O. 501); die gleiche Ceremonie, das Rollen des sog. „Hoalrades“, d. i. des Hagelrades, wird auf der Rhön und in angrenzenden Gegenden bis zum Vogelsberg hin mit einem Fackellauf durch die Felder verbunden (a. a. O. 500). Die Bavaria IV, 1, 242 fg. bezeugt aus der Rhön als Invocavitfeuer nur solchen Fackellauf auf den Höhen, wobei mit den dazu benutzten flammenden Strohwischen funkensprühende Räder geschlagen werden. Auch in denjenigen Gegenden, in welchen das Scheibenschlagen an gewissen Orten heimisch ist, werden an anderen Invocavitfeuer bezeugt, ohne dass von jenem dabei die Rede wäre. So z. B. Fackelfeuer in Ehingen an der Donau (Meier S. 383); so ferner grosse Feuer mit allerlei Lustbarkeiten in Appenzell (Tobler, Appenzellischer Sprachschatz S. 207, vgl. auch Vernalcken, Alpensagen S. 368); so die Holepfannfeuer im Etschthal (Zingerle, Sitten, Bräuche etc. des Tiroler Volkes 2 S. 140), in Meran, Ulten, Passeier (Deutsche Mundarten 2, 233) und ähnliches in Proveis (Mannhardt S. 540). Aus verschiedenen Schweizerkantonen wird das Invocavit- oder Fastnachtfeuer in Staub und Toblers Schweizer, Idiotikon I, 947 und 869 fg. bezeugt. Das Feuer loht da wiederum um eine Stange oder um eine Tanne herum, auf der im Luzerner Gau auch die Strohhexe ehemals nicht fehlte. Die Jugend tanzt und jubelt um das Feuer, wobei stellenweise auch Fackeln geschwungen werden; dann kehrt sie, alte Lieder singend, ins Dorf zurück, und dort schwärmen dann wohl Burschen und Mädchen die Nacht durch. Aus früherer Zeit ist auch das Abwärtsrollen des Feuerrades nachgewiesen. Am „Hirsmontag“, dem Tage nach Invocavit, wurden nach Vernalcken, Alpensagen S. 356, bei Zürich Feuer (Funken) angezündet.

Zur Fastnacht fand die Verbrennung der Strohfigur nach Kehrlein, Volkssitte in Nassau II 143 fg., im Nassauischen statt; nach den von Mannhardt S. 499 gesammelten Zeugnissen auch in Wälschtirol, am Züricher See, an der Eifel, in den Kreisen Düren und Kempen und im Oldenburgischen, wo dieser Handlung das Feldlaufen mit brennenden Strohbindeln (Beken) voranging. In Nassau, wo übrigens auch wie in Raon l'Étape eine lebende Katze die Stelle der Strohfigur vertreten konnte, riefen die Beteiligten „wir verbrennen den Häl (Hagel)“. So wird denn auch mit dem „Sengen des Hagels“ am Fastnachtabend, welches im 15. Jahrhundert in den Statuten

von Duderstadt verboten wird, die gleiche Sitte gemeint sein: s. Jahn, Opfergebräuche S. 88. In einer Visitationsordnung des Pfalzgrafen von Zweibrücken vom J. 1579 wird auch das „Hagelfeuer und Redderschieben“ (gewiss das Abwärtsrollen des Feuerrades) verboten (Bavaria IV, 2. 356). Bei Dürkheim wurden auf einem Felsen, der ursprünglich Brunhildestul, dann Brunnholzstul genannt ward, zur Fastnacht hochaufgeschichtete Holzreiser und „Zasseln“ verbrannt (a. a. O.). In Illzach bei Mülhausen im Elsass lodern am Fastnachtsonntage Feuer, mit denen sich wiederum der Fackellauf verbindet (Alsatia 1851 S. 114).

Die Invocavitfeuer, mit denen sich auf schwäbisch-alemannischem Gebiet das Scheibentreiben vereint, reichen demnach ohne dieses rheinabwärts bis an die niederfränkische Grenze und westwärts nach Frankreich hinein, während die Fastnachtsfeuer auch, wenngleich nur ganz vereinzelt, in Niederdeutschland nachgewiesen sind. Natürlich liegt hier überall dasselbe Frühlingsfeuertfest zu Grunde: ob ursprünglich etwa auch überall das Scheibentreiben damit verbunden war, lässt sich nicht feststellen; seiner Natur nach scheint dieser besondere Brauch von vornherein auf gebirgige Gegenden beschränkt zu sein.

Aber auch an anderen Tagen finden in bestimmten Gebieten die Frühlingsfeuer statt. Zu Petri Stuhlfeier, am 22. Februar, also in der Regel gleichfalls um den Anfang der Fasten, wurde nach Müllenhoff, Sagen und Märchen N. 228 in Nordfriesland das Biikenbrennen vollzogen, was wenigstens auf der Insel Föhr, wie mir eine Augenzeugin berichtete, noch heute stattfindet. Panzer I S. 213 N. 237 und S. 215 N. 242 erwähnt auch Feuer „am Peterstage“ in Lochhausen bei München und in Deffingen im bayerischen Schwaben, während ich in der Bavaria nichts Entsprechendes gefunden habe. Jahns Angabe a. a. O. S. 91, dass dabei auch ein Scheibenschlagen erfolgt sei, beruht augenscheinlich auf einem Missverständnis.

Von den um den Anfang der Fastenzeit veranstalteten Feuern sind die Petersfeuer offenbar am wenigsten verbreitet. Dagegen sind die Osterfeuer in den meisten Gegenden Deutschlands bekannt, und wenn sie auch in Niederdeutschland sicher am üblichsten waren, so treten sie doch in Mittel- und Oberdeutschland häufiger auf, als man nach Grimm, Mythol. I⁴ 511 fg. annehmen müsste: vgl. besonders die Zusammenstellungen von Mannhardt a. a. O. 502 fg., Jahn a. a. O. 151 fg.¹⁾. Soweit die Osterfeuer

1 Dr. Rackwitz hat durch Forschungen an Ort und Stelle, über die er auf der Anthropologen-Versammlung in Münster berichtete, das Vorkommen der Osterfeuer nach Süden hin genauer abzugrenzen gesucht. Korrespondenzbl. d. Gesellsch. f. Anthropologie 21 S. 160. Er zieht die Linie von Zerbst über Bernburg nach dem Südrande des Harzes, von da zum Kießhäuser, über das Eichfeld bis zum Hilfsenberg und von da nach dem Meissner. Südlich von dieser Linie hören, nach seinen Untersuchungen, die Osterfeuer plötzlich auf und es beginnen die Johannistfeuer. Westlich vom Meissner in Hessen wisse man nichts von Osterfeuern, erst im Siegerlande brenne man sie wieder. Vgl. jedoch über ihr Vorkommen in Hessen Lyncker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen

nicht durch altkirchliche Bräuche beeinflusst sind, ist ein irgend wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den Fastnachts- und Invocavitfeuern nicht vorhanden. Wie in Oberbayern das Scheibenschlagen, so verbindet sich theils ebenda, theils auch in niederdeutschen Gegenden das Rollen des Feuerrades auch mit den Osterfeuern. Ebenso wird auch der Fackellauf sowohl in Niederdeutschland (Mannhardt a. a. O. S. 506 fg.), als auch in Mittelfranken, im Wörnitzgelände (Bavaria III, 2, 956), als Osterbrauch geübt. Auch die zum Osterfeuer dienenden Reisigmassen werden stellenweise um einen Baum geschichtet (Mannhardt a. a. O.), oder die flammenden Strohmassen umgeben einen Pfahl (Bavaria III, 2, 934), eine Sitte, die wir beim Invocavitfeuer teilweise als „Hexenbrennen“ auftreten sahen. Dem wirklichen Verbrennen der Hexe oder einer männlichen Strohfigur bei jenen Feuern zu Beginn der Fastenzeit aber entspricht beim Osterfeuer augenscheinlich das Verbrennen des Judas oder des Ostermannes am Charsamstage, welches fast im ganzen Mitteledeutschland sowie in Schwaben und in den bayerisch-österreichischen Ländern entweder noch in seiner eigentlichen Form als Verbrennen der aus Stroh oder Holz gefertigten Puppe, oder in Abarten und verblassten Reminiscenzen nachgewiesen ist: vgl. Mannhardt S. 505 fg. und die Litteraturangaben bei Jahn S. 131 Anm., bei denen Bavaria I, 2, 1002 fg. hinzuzufügen und IV, 2, 333 in IV, 2, 393 zu bessern ist. Vgl. auch Schroller, Schlesien III, 246 fg. Alle die bei den Fastnachts- und Invocavitfeuern nachgewiesenen besonderen Bräuche treten also in dieser oder jener Weise auch bei den Osterfeuern auf. Zwischen den beiden herrscht zweifellos eine grössere Übereinstimmung als zwischen den Osterfeuern und den in der Walpurgisnacht üblichen Gebräuchen. Es scheint mir daher nicht berechtigt, dass Jahn a. a. O. die Osterfeuer mit diesen zusammen auf ein altes Feueropfer in der ersten Mainacht zurückführt, sie völlig von den im Anfang der Fasten stattfindenden Feuerfesten trennt und diesen ihrerseits die Tage um Petri Stuhlfeier als ursprünglichen Termin anweist. Ebenso wie auch sonst dieselben Gebräuche in den einen Gegenden zur Fastnachtszeit, in den andern in den Ostertagen geübt werden — ich erinnere nur an die Sitte der Fastnachtsruten und des Schmackosterns — ganz ebenso hat sich meines Erachtens auch in den Fastnachts- und Osterfeuern ein altes Frühlingsfeuerfest zeitlich geteilt, und ich halte die von Weinhold, Deutsche Jahrestheilung, S. 6, vertretene Ansicht immer noch für richtig, dass das ursprüngliche Fest nach Einführung des Christentums durch die Fasten auseinander gerissen sei in Feiern um Fastnacht und um Ostern.

S. 240 fg. Rackwitzens Beobachtungen fehlt die Ergänzung aus den schriftlichen Zeugnissen. Die Abweichungen von seiner Regel, die sich in einzelnen von seiner Grenzlinie weit entfernten Landschaften, sowohl bezüglich der Osterfeuer als der Johannisfeuer zeigen, hat er ebensowenig berücksichtigt, wie die Fastnachtsfeuer. Hammerau, Die Bergfeuer in Deutschland, Münchener Allg. Zeitung 1891, Beil. 88 und 89, bietet wenig Selbständiges.

Sein ursprünglicher Termin würde daher in einer Zeit zu suchen sein, welche für gewöhnlich zwischen diese beiden Grenzen fällt; er würde der Frühlingsdagundnachtgleiche näher gelegen haben als Jahn animmt. Von den verschiebbaren christlichen Festtagen nähert sich dieser Zeit durchschnittlich am meisten der Sonntag Lätare, an welchem bekanntlich in Mittelddeutschland nach weit verbreiteter Sitte der Sommeranfang gefeiert wird. In Eisenach wurde an diesem Tage ehemals das Rollen des Feuerrades und das Strohmannbrennen in der Weise vereinigt, dass man die Strohuppe, welche man den Tod nannte, an ein Rad band, anzündete und dies den Berg hinunter laufen liess (Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen, S. 192, 297 fgg.). Dies Eisenacher Lätarefest, welches der Sommergewinn genannt wird, erklärt zwar Mannhardt a. a. O. S. 156 für eine „ursprünglich unzweifelhaft slavische Sitte“; aber ich meine, mit deren Annahme muss man für das westliche Thüringen schon etwas vorsichtig sein, und sehen wir von der Bezeichnung der Strohuppe als Tod zunächst ab, so bleibt in deren Verbrennung und in dem Radrollen eine oben zur Genüge als deutscher Fastnachts- und Ostergebrauch bezeugte Handlung. Jahn, S. 89, will denn auch nicht diese selbst, sondern nur ihre Übertragung auf den Sonntag Lätare slavischem Einfluss zuschreiben. Aber die Lätarefeier erstreckt sich, ausser über die mitteldeutschen Kolonisationsgebiete und Westthüringen, auch mindestens über das ganze südliche Franken, Heidelberg und den linksrheinischen Teil der alten Kurpfalz eingeschlossen: hier noch den Anschluss an eine slavische Sitte vorauszusetzen, scheint doch höchst gewagt. Und dazu kommt nun — worauf schon Grimm, Myth. 735, aufmerksam gemacht hat und was mir mein verehrter Kollege Nehring durch sehr dankenswerte Nachweise lediglich bestätigt — dass die Lätarefeier nur in den von mitteldeutscher Kolonisation berührten slavischen Ländern vorkommt, dass sie dagegen sowohl den oberdeutschen und niederdeutschen Kolonisationsgebieten, als auch den deutschem Einfluss ganz entzogenen Slaven fremd ist. So gehört denn auch zu diesem Feste in der Kurpfalz rechts und links des Rheines der rein deutsche Brauch des Kampfes zwischen Sommer und Winter (Bavaria und Meier a. a. O.), derselbe fand vordem auch in Württemberg zu Lätare statt (Birlinger, Volkst. II. 92), und ohne nähere Ortsbezeichnung giebt Sebastian Franck von Donauwörth in seinem Weltbuch in dem Kapitel von Festen der römischen Christen an, dass zu Mittfasten am „Rosen-sonntag“ (d. i. Lätare, vier Tage nach dem eigentlichen Mittfastentage) *an etlichen orten die boben an langen roten bretzen rumb tragen in der statt* (was noch heutigen Tages bei dem Lätarefest in der Pfalz geschieht) *und zweu angethane mann, eyner inn Syngrün oder Eppheu, der heysst der Sommer, der ander mit gemiejs angelegt, der heysst der Winter; dise streitten mit eynder; da ligt der Sommer ob vnd erschlecht den Winter, darnach gehet man darauff zum wein* (S. CXXXI^b der Ausg. v. 1534). Leoprechting, Aus

dem Lechrain, S. 167, bemerkt sogar, es werde der Sonntag Lätare oder Rosensonntag „als Sommertag allenthalben noch heute geehrt. Der Umzug des Sommers und Winters an diesem Tage war sonst in ganz Bayern, auch am Lechrain üblich und kommt noch jetzt, doch nur mehr vereinzelt vor.“ Vgl. auch Bavaria I. 1, 369. Andererseits lassen sich auch bis nach Westfalen hinein, wie sich sogleich zeigen wird, die Spuren alter Lätaregebräuche verfolgen.

Das Rollen des Feuerrades fand, wie in Eisenach, so auch in Franken, am Sonntag Lätare statt. Die Nachricht, aus der dies hervorgeht, wird, seit Grimm sie Myth. 595 (übrigens fälschlich unter den Fastnachtsbräuchen) beigebracht hat, stets aus Francks Weltbuch (S. LI^a der Ausg. v. 1534) citiert. Sie ist aber, wie so vieles andere bei Franck, lediglich Plagiat aus Johannes Boemus (darüber s. u.), und während Franck nur angiebt, dass das betreffende *zu mitterfasten* geschehe, weist Boemus mit den Worten *in medio quadragesimae, quo quidem tempore ad laetitiam nos ecclesia adhortatur* bestimmter auf den Sonntag Lätare hin. Die Stelle lautet bei Boemus zunächst weiter: *jurantus in patria mea* (d. i. das Städtchen Aub in Unterfranken, an der Grenze von Württemberg und von Mittelfranken) *ex stramine imaginem contexit quae mortem ipsam (quemadmodum depingitur) imitetur: inde hasta suspensam in vicinos pagos vociferans portat. Ab aliquibus perhumane suscipitur et luctu pisis siccatisque pyris quibus tum vulgo vesci solemus refecta domum remittitur: a ceteris quia malae rei, utputa mortis, praenuncia sit, humanitatis nihil percipit, sed armis et ignominia etiam adfecta a finibus repellitur.* Das ist eine Art des bekannten Todaustragens, welches, bei den Slaven und im östlichen Mittelddeutschland verbreitet, in Franken meines Wissens westwärts bis in „Gegenden des unteren Maingrundes, wie Faulbach, Stadtprozelten und Dorfprozelten“ (an der badischen Grenze) zu verfolgen ist, wo „der tote Mann“ in den Main geworfen wird (Bavaria IV, 1, 244). Woher der „Kalender von 1609“ stammt, aus welchem Birlinger, Alemannia 1887 S. 119, eine Nachricht über das Todaustragen mittheilt, ist leider nicht zu ersehen; aber ganz ähnliche Bräuche sind aus rein deutschen Gegenden sicher und reichlich belegt. So wird z. B. in Richterschwyl, am Züricher See, am letzten Fastnachtstage ein Strohmann auf eine Bahre gelegt und von einem Zuge Vernummter auf eine Wiese getragen, wo man ihn an einer hohen Stange befestigt und dann mit Fackeln anzündet (Mannhardt a. a. O. 499), und so wird auch anderswo an demselben Tage bekanntlich eine Strohfigur ausgetragen und verbrannt, ertränkt oder vergraben, an Orten, für die slavischer Einfluss ausgeschlossen ist. Fast dieselbe Ceremonie, welche in Richterschwyl die Fastnacht beschliesst, wird in Zürich am ersten Montage nach der Frühlingstag- undnachtgleiche vollführt (Mannhardt S. 498), und nahe verwandt ist wiederum die in der Rheinpfalz vor der unteren Hart in Battenberg, Weisenheim a. Berg, Grünstadt u. s. w. am Lätaresonntage geübte Sitte,

dass die erwachsenen Knaben in Begleitung von Jung und Alt eine hohe, mit Stroh umwundene Stange, die den Winter bedeutet, vor das Dorf tragen und verbrennen (Bavaria IV, 2, 358). Ja auch das Abwerfen und Verspotten eines auf hoher Stange aufgerichteten Bildes, welches ehemals in Westfalen am Lätaretage stattfand (Kuhn, Westfäl. Sagen II, 132) und ähnliche Gebräuche, die am Montag nach Lätare zu Halberstadt, am folgenden Sonnabend in Hildesheim geübt wurden, hängen sicherlich mit dieser Sitte zusammen (Grimm, Myth. S. 653. 173). Das Austragen und Verbrennen oder sonstige Vernichten irgend einer Figur bei dem Frühlingsfeste ist also jedenfalls ein Gebrauch, den die Deutschen nicht erst von den Slaven erhalten, sondern selbständig neben dem Kampf des Sommers mit dem Winter geübt haben. Auch dass sie die Puppe wie einen Toten behandeln, lässt sich in Gegenden nachweisen, wo an slavischen Einfluss nicht zu denken ist. Auf diesen mag höchstens die Benennung und Darstellung der Figur als Tod zurückzuführen sein. Das Einsammeln von Gaben verbindet sich mit ihrer Herumführung in Zürich ebenso wie in Aub., und die besonderen Speisen, welche dabei den Einherziehenden geschenkt werden, sind in Aub nach Boemus' Nachricht dieselben, welche auf der Rhön die vom Invocavitfeuer Heimkehrenden heischen, nämlich Erbsen und Hutzeln; wie denn jenes Feuer auf der Rhön das Hutzelmännchenbrennen und der Sonntag Invocavit der Hutzeltag genannt wird (Bavaria IV, 1, 242 fg.). Ob auch das Rollen des Feuerrades, von welchem Boemus berichtet, in einem bestimmten Zusammenhange mit dem Todaustragen stand, ob er es ebenso wie dies gerade in seiner engeren Heimat beobachtet hat, oder ob er es im allgemeinen als einen fränkischen Brauch bezeichnen will, geht aus seinen Worten nicht hervor; jedenfalls fanden beide Handlungen am Lätaretage statt. Boemus setzt nämlich seine angeführte Mitteilung wie folgt fort. *Eodem tempore et talis mos observatur: Interitur stramine vetus una lignea rota, atque a magno juvenum coctu in editiorem montem gestata post varios lusus quos in illius vertice illi toto die, nisi frigus impediatur, celebrant, circiter vesperam incenditur, et ita flammans in subjectam vallem ab alto rotatur, stupendum certe spectaculum praebet, ut plerique qui prius non viderint Solem putent aut lunam coelo decidere.*

Diese Lätarefeste scheinen im Verein mit den Beziehungen, die zwischen den Osterfeuern und den Fastnachts- oder Invocavitfeuern walten, auf eine alte deutsche Feier des Frühlingsanfanges im März, um die Zeit der Tagundnachtgleiche, hinzuweisen. Jedenfalls bestand und besteht noch jetzt ein solches Märzfest gerade auch in derjenigen Gegend, auf welche sich die an die Spitze dieses Aufsatzes gestellte alte Nachricht vom Scheibenschlagen am 21. März bezieht. Dass diese Feier ursprünglich überall, ebenso wie damals in Lorsch, genau auf unsern Kalendertag der Frühlungstagundnachtgleiche gefallen sei, braucht man nicht anzunehmen. Das Kloster Lorsch hatte die Benediktinerregel erhalten und der 21. März ist der Tag

des heiligen Benedikt. Freilich war nicht Benedikt, sondern Nazarius der Heilige des Klosters, freilich sagt auch die Chronik nichts davon, dass jenes Fest zu Ehren des Benediktus veranstaltet sei, ja sie bezeichnet das Datum, welches sie angiebt, nicht einmal als den Tag des Heiligen, und den weltlichen Charakter des Festes hebt sie deutlich hervor. Trotzdem weist schon die Feier in der Nähe des Klosters auf den Anschluss an ein kirchliches Fest und die alte Märzfeier wird in Lorsch als ein Benediktus-Volksfest begangen sein. Sonst führt ziemlich auf dasselbe Datum nur das in Zürich am Montag nach der Frühlingsstagundnachtgleiche übliche Herumführen und Verbrennen der Strohpuspe, welches oben erwähnt wurde.

Als einen Teil dieses alten deutschen Frühlingsfestes darf man das Scheibenschlagen gewiss betrachten. In den Landschaften, die den eigentlichen Kern des Verbreitungsgebietes dieser Sitte darstellen, ist sie auf die Frühlingsfeuer beschränkt; erst in weiterer Entfernung von ihnen schwankt sie in die Johannisbräuche hinüber. So wird denn auch andererseits die herkömmliche Ansicht, dass das Abwärtsrollen des brennenden Rades ursprünglich der Johannisfeier eigene, festzuhalten sein, obwohl dieser Gebrauch kaum häufiger bei den Sonnwendfeuern als bei den Fastnachts-, Lätare- und Osterfeuern nachzuweisen sein wird. Jedenfalls hat man ihn schon früh mit dem Abwärtssteigen der Sonne vom höchsten Punkte ihrer Bahn in symbolische Verbindung gebracht (Mythol. 588), wie ja auch Boemus den Anblick mit einer vom Himmel stürzenden Sonne vergleicht. Freilich hat Boemus das Radrollen bei der Frühlingsfeier, das Scheibentreiben am Johannistage beobachtet. Das ursprüngliche Verhältnis wäre also in diesem Falle umgekehrt. Dagegen ist es z. B. in Schwaben noch gewahrt, wo neben dem Scheibenschlagen auf Invocavit das Wälzen des Feuerrades am Johannistage bezeugt ist. Nahe lag es, als Gegenstück zu dieser Deutung des abwärts gerollten Johannistrades in dem Aufwärtsschleudern der feurigen Scheibe beim Frühjahrsfeste ein Symbol für die emporsteigende Sonnenbahn zu sehen, wie es Stöber, *Alsatia* 1851 S. 121 und Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* I, 465 gethan haben¹⁾. Teilweise sind freilich die Scheiben so klein, dass man ein Bild der Sonne in ihnen nicht mehr wird finden können; in einer Gestalt jedoch, wie sie Felix Dahn für die Nesselwanger Gegend beschreibt, nämlich „8 Zoll im Durchmesser und am Rande mit Zacken gleich den Strahlen einer Sonne oder

1) Nach indischer Anschauung knüpfte sich an den höchsten Stand der Sonne bei der Sommersonnenwende die Befürchtung der Götter, „dass die Sonne über den Himmel hinaus fallen würde“ und entsprechend gab bei der Wintersonnenwende ihr niedrigster Stand zu der Besorgnis Anlass, „dass sie aus dem Himmel herabfallen würde“: s. Hillebrandt, *Die Sonnwendfeste in Alt-Indien*, *Romanische Forschungen* V (Festschrift für Konr. Hofmann) S. 303. Nach einer solchen Vorstellung konnte die absteigende Richtung des Johannistrades, die aufsteigende der Frühlingsfeuerscheibe ursprünglich den Zweck haben, der Sonne gewissermassen die Richtung vorzuschreiben, die sie im einen und im anderen Falle zu nehmen habe.

eines Sternes versehen.“ mögen sie wohl an die am Himmel aufsteigende Sonne erinnern. Aber sicherlich ist der Brauch mehr als ein blosses Bild.

Den Charakter einer alten Kultushandlung scheint das Scheibenschlagen noch durch verschiedene Umstände zu verraten. Ich weiss nicht, ob es ein zufälliges Zusammentreffen ist, dass es nach den beiden ältesten Nachrichten das eine Mal bei einem Kloster und an einem bedeutsamen Heiligentage, das andere Mal vor der Residenz des Bischofs von dessen Hofleuten vorgenommen ist. Jedenfalls erhält es und erhalten die Invocavit- und Fastnachtsfeuer überhaupt nach den neueren Angaben nicht selten eine Art religiöser Beimischung. Auf dem Heuberg sagt man vor der Handlung drei Vaterunser und den Glauben her (Birlinger, Aus Schwaben 2, 62); in Appenzell (Innerrhoden) werden die Kirchenglocken geläutet, während das Feuer flammt (Staub-Tobler I, 870), und aus verschiedenen Gegenden wird berichtet, dass die erste Scheibe zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit geschlagen wird. In Tettmang sagten die Alten, wenn der Mensch am Funkensomtage keine „Funken“ mache, so mache der Herrgott welche durch ein Wetter (Meier, Sagen, Sitten und Gebräuche II, 382). Das Erfüllen des Brauches wird da gewissermassen als eine fromme Pflicht aufgefasst. Dass diese nicht christlichen Ursprunges sein kann, ist klar; ich brauche kaum erst darauf hinzuweisen, dass die Kirche keinen irgend ähnlichen Brauch kennt. Dafür, dass er etwa aus römisch-heidnischer Überlieferung stamme, fehlt gleichfalls der Anhalt. Er wird also doch wohl national-heidnischer Herkunft, aber dem Christentum anbequemt sein. Der Heuberg scheint eine heidnische Kultstätte gewesen zu sein; wenigstens war er nach einer Nachricht vom Jahre 1799 (Alemannia 1884 S. 161) beim Volke „ebenso berüchtigt wie der Blocksberg auf dem Harze“. Es mochte hier besonders nötig erscheinen, der Handlung eine christliche Einleitung zu geben. Wirklich haftet ihr denn auch wohl gelegentlich etwas Heidnisch-teufliches an. So sah nach einer merkwürdigen Sage, die Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen² S. 141 mitteilt, bei Landeck im Oberinntal einmal ein Bube nachts einen einäugigen gewaltigen Mann mit riesigen Hörnern die Scheiben schlagen, so dass sie eine Stunde weit hinausflogen. Nach dem unten mitgeteilten Schopfheimer Spruche und bei Panzer II, S. 239 wird auch dem Teufel eine Scheibe gewidmet. Eine solche hat nach Panzer einen unabsehbaren Bogen gemacht. Dagegen scheinen nach dem sogleich anzugebenden Bericht aus Arzl durch das Scheibenschlagen Teufel vertrieben zu werden. Auf dem ehemals Brünhilde- oder Brinholdestuhl genannten Felsen bei Dürkheim, den wir oben als Fastnachtsfeuerstätte kennen lernten, sind in der Römerzeit mancherlei Zeichen, darunter am häufigsten Sonnenräder, sowie fünf Inschriften eingehauen, von denen eine dem Mercurius Cisustius Deus geweiht ist: Berliner philologische Wochenschrift 1889 Sp. 395 fg., 427 fg., 459 fg. Der mit dem Brünhildemythos in Verbindung gebrachte Fels,

der zum Frühlingsfeuer dient, war also von ältester Zeit her ein heiliger Ort¹⁾. Eine alte Kultstätte war auch der oben S. 353 erwähnte Ort bei Raon l'Étape, an dem die Invocaviffeuer mit dem Katzenopfer stattfanden. Noch ein Berner Mandat vom Jahre 1628 verdammt die Fastnachtfeuer als heidnisch (Staub-Tobler I, 947).

Das Scheibenschlagen selbst bietet gewisse Berührungspunkte mit einer deutsch-heidnischen Sitte, deren Hrabanus Maurus Opp. (Coloniae 1626) V, 605 gedenkt. Bei einer Mondfinsternis hört er das Volk ein zum Himmel dringendes Geschrei erheben und erfährt, dass das geschehe, um dem Mond zu helfen. Andere berichten ihm, dass man bei ihnen zu Hause zu demselben Zwecke Pfeile und andere Geschosse auf den Mond zu schleudere, wieder andere, dass bei ihnen Brände zum Himmel geworfen würden; damit sollten gewisse Ungeheuer verscheucht werden, die den Mond zu verschlingen drohten. Hraban tadelt die Gläubigen scharf wegen dieser Handlungen, die nur eine Folge ihres so oft verbotenen Verkehrs mit den Heiden seien. Für sie als Christen sei es lächerlich, zu meinen, dass sie bei einem solchen Ereignis Gott Hilfe bringen müssten; als ob dieser die Gestirne, die er geschaffen hat, nicht selbst verteidigen könnte. -- Sollte nicht der wie eine fromme Pflicht geübte Brauch, bei einem bestimmten Stadium des Sonnenlaufes feurige Scheiben (bei Mittenwald in Oberbayern feurige Pfeile) in die Luft zu schleudern, teilweise einen ähnlichen Grund haben? Bei der Frühlingsstagundnachtgleiche, bei der erst der volle Sieg der Sonne über die Finsternis zur Entscheidung kam, wird es gegolten haben, ihr zu helfen, feindliche Gewalten, welche die Macht des segensreichen Gestirnes hemmen wollen, zu verscheuchen, indem man jene brennenden Geschosse gen Himmel warf, die zugleich ein Bild der siegreich Aufsteigenden selbst darstellten. Die Widersacher der Sonne und ihrer heilsamen Wirkungen aber sind die von dämonischen Wesen heraufgeführten Unwetter, denen vorzubeugen ja denn auch nach der Rede der Alten zu Tettnang die ausdrückliche Bestimmung des mit dem Scheibentreiben verbundenen Funkenfeuers ist. So ist denn auch mehrfach, z. B. in Tirol, die Sitte verbreitet, bei einem Unwetter gegen die Wolken zu schießen oder ein Messer emporzuschleudern, weil dann die Hexe, die das Wetter bringt, getroffen wird und herniederfallen muss (Zingerle² S. 61 Nr. 530–532; vgl. 544 fg.). Entsprechend findet sich auch die Vorstellung, dass das Scheibentreiben die Dämonen zwingt, sich zu zeigen und zu entziehen: „als am ersten Fastensonntag in Arzl. in Oberinntal, Scheiben

1) Das verdient gewiss Beachtung für die mythische Deutung der Brünhildensage überhaupt und für ihre Beziehung auf einen Frühlingsmythus insbesondere. Aus der Waberlohe wird die Walküre durch den Geliebten geholt; durch das Frühlingsfeuer musste nach einem bei Mannhardt a. a. O. 463 bezeugten Gebrauche die jüngste Ehefrau springen; vgl. auch das Springen von Liebespaaren durch das Johannisfeuer ebenda 464 fg. und die symbolische Auslegung dieser Gebräuche 492 fg.

geschlagen wurden, sah man sieben Teufel, die tanzend und schreiend in den Wald sprangen“ (a. a. O. S. 141 Nr. 1226). Jenem Brennen und Sengen des Hagels, von dem bei den Fastnachts- und Invocavitfeuern die Rede ist, wird daher ganz besonders das Scheibentreiben gedient haben, und das „Hagelrad“ ist ursprünglich gewiss nicht das bergabrollende brennende Rad, sondern die zu den Wolken emporsteigende Feuerscheibe gewesen.

Wie das Johannisrad nicht allein die absteigende Sonne symbolisiert, sondern zugleich, wenn es in den Fluss hinabrollt, Fruchtbarkeit bringt, so verbindet also auch die Frühlingsfeuerscheibe das Symbol des Sonnenstadiums mit der Beförderung der Vegetation durch ihr der Sonne hilfreiches, den Wetterdämonen schädliches Emporschnellen.

Überall wird das Scheibenschlagen nach den Berichten aus neuerer Zeit mit bestimmten Sprüchen begleitet¹⁾. Im Elsass ist dies nach Stöber (Alsatia 1851 S. 120) ein Segensspruch für die Eltern, Geschwister, Verwandten oder Freunde. Zu Wasslenheim im Elsass lautet derselbe (Schneegans a. a. O. S. 196):

- (1) Schiwälä, Schiwälä, rundi Bein (?)
I schlaa di im (dem) . . . heim.

(Hier der Name der Person, zu deren Ehre man das Scheiblein schlägt oder schnellt, z. B. dem Herrn Pfarrer, oder dem Herrn Doktor.)

Zu Schopfheim im Wiesenthal, Kreis Lörrach, ruft man nach mündlicher Mitteilung des Stud. phil. Rösch, der dort noch im vorigen Jahre dem Scheibentreiben beiwohnte:

- (2) Schibi, Schibò, diä Schibò soll go,
diä Schibò soll färe.
Fart si links, färt si rêchts
fart si im Dúüfl ün sîn Grössmuodr ébè rêcht

oder auch: *fürt si im Vrënli ün sîm Schatz*, oder *im Herr Pfarrer un sîner Frau* u. s. w. *ébè rêcht*. Vgl. auch Meier, Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben, S. 382, wo noch folgt *fart si nit so gilt si nit* u. s. w.

Am Feldberg, in Altglashütten z. B., heisst es:

- (3) Schib, Schib, Schib,
schib wol über de Rhi²⁾.

1) Die von ihm selbst und die von Meier Schwäb. Sagen II¹⁾ gesammelten Sprüche hat schon Panzer II. 539 fg. zusammengestellt: er hat dabei auch schon einige mittelhochdeutsche Verse, aber nicht die wichtigsten, herangezogen.

2) In diesem zweiten Verse ist *schib* als Imperativ von *schiben*, in drehender Bewegung dahinfahren, aufzufassen: es ist in dieser Bedeutung auch noch in der Variante des 2. Verses des 9. Spruches (eig. *schib über Rhein*) zu erkennen und im 2. des 6. in *Schibbi* entstellt. *Rhi* in diesem alemannischen Spruche kann nur auf den Fluss bezogen werden und lässt sich durch die Annahme erklären, dass die Verse vom Oberrhein

Weam soll denn di Schib si?
 Die Schib got krumm
 die Schib got grad,
 got reacht got schleacht,
 sie got dem N. N. eaben reacht.
 Got sie net so gilt sie net.

Birlinger, Aus Schwaben II, 31 fg.

Zu Friedingen an der Donau:

- (4) Scheibo, Scheibo,
 wem soll die Scheibe sein?
 Die Scheibe fliegt wohl über den Rhein,
 die Scheibe soll meinem Schätzle sein.

In Altshausen:

- (5) Scheib auf, Scheib ab,
 Die Scheib geht krumm und grad:
 die Scheib geht links, geht rechts,
 geht aus und ein,
 sie geht dem und dem zum Fenster hinein.

Am Bodensee:

- (6) Scheible aus, Scheible ein,
 Scheible über den Rhein!
 Wem soll dies Scheible sein?
 Es soll dem und dem sein.

Meier, Sagen etc. aus Schwaben S. 381 fg.

In Wurzach:

- (7) Scheib aus, Scheib ein
 das soll der N. N. zum Lädle 'nein

In Ertingen:

- (8) Scheible auf, Scheible ab,
 gât krumm, gât grad,
 gât reacht, gât schleacht,
 gât über alle Äcker und Wiese na,
 der N. N. ein tausend guete Nacht.

Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben II, 59 fg. 67. 106. 108 fg.

In Tettwang, im Kloster Weingarten, und sonst hiess es bei der ersten Scheibe: „Die Scheibe soll der höchsten Dreifaltigkeit sein“. Die zweite Scheibe verehrte man der Landesregierung: dann wohl eine dem Pfarrer.

stammen. In den schwäbischen Versionen könnte man an sich mit Panzer das entsprechende Wort vielleicht als Rain fassen: vgl. auch Birlinger, Volkstümliches II. 108, über den Scheibenrain. Jedenfalls wird aber den verschiedenen Sprüchen ursprünglich dasselbe Wort zugrunde liegen.

dem Schultheiss, dem Schatz und anderen guten Freunden. Meier a. a. O. S. 381 fg.

Im bayerischen Schwaben lautet der Spruch ebenfalls:

- (9) Scheib aus, Scheib ein
 flieg über den Rein (oder scheib überein);
 die Scheib die soll meinem Schätzle (Fastnachtsmädle, der N. N.) sein.

An der Kamlach mit dem Zusatz *flücht se net so gilt se net* (Panzer II S. 40 fg. Bavaria II. 2. S. 838).

In der Gemeinde Matt, im Kanton Glarus, ruft man:

- (10) Schibe, Schibe überribe,
 di soll mi und N. N. blibe.

Vernaleken, Alpensagen, S. 367.

Im äusseren Allgäu und in Oberbayern aber ist der typische Spruch:

- (11) O du mei liebe Scheiben,
 wo will ich dich hintreiben?
 in die (Nesselwanger, Mittenwalder) G'mein.
 Ich weiss schon wen ich mein. —
 mein herzlieben Schatz (die N. N.) ganz allein.

Bavaria a. a. O., Panzer I S. 211 fg., II S. 539.

- Oder (12) Diese Scheiben will ich treiben
 meiner Herzallerliebsten zu Ehren;
 wer will's wehren?

Bavaria I, 1. 374, vgl. Schmeller, Bayr. Wb. ² II, 356.

- Oder (13) Scheiben will i treiben
 i waes schō wem i maō
 (Sepāles) kaeter ōmuettas laō. (?)
 gēts ier guot
 so hāt si s guet;
 gēts ier net guet,
 wird sie s net für übel hābm.

Eltern, Bruder und Schwester. „jemandem geliebtes Haupt“ werden für Oberbayern (Panzer I S. 211) und ebenso auch für den Vintschgau und das Oberinntal als diejenigen genannt, denen man Scheiben widmet (Deutsche Mundarten II, 233). Davon wird Bavaria I, 1. 374 die Redensart „jemand eine Scheibe einsetzen“, d. h. Ehre und Gefallen thun, abgeleitet. Der begleitende Spruch heisst im Vintschgau:

- (14) Holepfann! Holepfann!
 Korn in der Wann,
 Schmalz in der Pfann,
 Pflueg in der Eard!
 Schau, wie die Scheib aufsireart.

Zeitschr. f. d. Mythol. I, 286 fg., Zingerle ² S. 140 Nr. 1225.

Für das Lesachthal in Kärnten bezeugt Lexer, Zeitschr. f. d. Myth. II, 31, die Anschauung, wessen Scheibe beim Scheibenschlagen recht weit im schönen Bogen fliege, dem werde es durch das ganze Jahr gut gehen. Bei der ersten Scheibe wird dort nach Lexer gerufen: *Hó! dö Scheibe, dö Scheibe schläg i zin an guot'n Ünefänk und an guot'n Ausgänk*. Dann folgen gereimte Sprüche „oft der beissendsten Art“. Der Anfang derselben lautet aber immer: *Hó! dö Scheibe schläg i*.

Die satirischen Sprüche deuten darauf, dass auch im Lesachthale ein Brauch geübt wird, der für das bayerische Schwaben mehrfach bezeugt ist, nämlich das Schlagen von Schimpfscheiben. Einer übelberüchtigten Person zur Schande, einer törichten zur Verspottung kann die Scheibe getrieben werden, wobei entweder schon die blosse Einsetzung des verurufenen Namens genügt, um die sonst nur zu jemandes Ehre getriebene Scheibe zu einer Schimpfscheibe zu machen, oder es wird auch die Beziehung auf irgend einen dummen oder schlechten Streich in den Spruch hineingebracht. So z. B.

- (15) Scheib aus, Scheib ein,
 flieg über den Rain;
 und die soll jener, die den Ganser am Strick zur Tränk geführt
 hat, sein.

Panzer II, 240 fg. aus Waldstetten und Leinheim.

Geradezu als eine Art bäuerlichen Rügegerichtes wird diese Sitte nach Dahm im äusseren Allgäu geübt. „Es wird beim Wurf des fliegenden Rades der Name eines solchen genannt, an dem ein geheimer Makel, eine halbbekannte Schandthat haftet, die aber von Polizei und Gericht nicht entdeckt oder doch nicht gestraft ist. Das Sprüchlein dazu lautet: (16) *Ei, da hab ich eine Scheiben Die will ich hinaus treiben*, und weiter dann z. B. *der Hans hat dem Seppi die Gais gestohlen*, wozu dann der versammelte Haufe dreimal ruft *Hole sie*, d. h. der Angeklagte soll die ihm zu Schimpf geworfene Scheibe holen“ (Bavaria II, 2, 838 fg., vgl. Panzer I, S. 210). Wie hier die Vergehen, so werden im nördlichen Teile der Vogesen beim Scheibenschlagen harmlosere Dinge aufgedeckt. Mit einer Bocklarve und einem Fell maskiert, verkündet dort ein Hirte die sämtlichen heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde, indem er mit lauter Stimme die Namen der betreffenden Paare brüllt, während die Scheiben geschleudert werden (Mannhardt a. a. O. S. 456 nach Erckmann-Chatrian).

Sucht man nach einer gemeinsamen Grundlage und Erklärung für diese begleitenden Gebräuche, so wird man sie wohl in einer Art Opferorakel finden können. Dass aus dem Opferfeuer, insbesondere auch aus dem Fastnachtsfeuer geweissagt wurde, ist eine bekannte Thatsache. Hauptsächlich wurde es auf die Fruchtbarkeit des Jahres gedeutet, die in dem

Vintchgauer Sprüche auch mit der brennenden Scheibe in Verbindung gebracht wird. Auf weitere Prophezeiungen deutet die Angabe des Lorchius vom Jahre 1593, die ich Birlinger 2. 54 entnehme: „an etlichen Orten hat man Fassnachtsfeuer, durch welches hellbrennen und scheinen mancherley fäl von alten Weibern vermutet werden.“ Aus der Art, wie die Scheibe brannte und wie sie flog, zog man Schlüsse über Dinge, wegen deren man das Schicksal befragte: so wird sie auch Aufschluss über die dabei genannten Vergehen und Geheimnisse gegeben haben. Insbesondere konnte sie aber auch als ein Bild des Lebensschicksals aufgefasst werden. Wie noch heute das Brennen, Flackern, Verlöschen und Rauchen der Altarkerzen auf das Leben der an der jeweiligen heiligen Handlung Beteiligten gedeutet wird, wie man in der Flamme des Geburtstagslichtes oder am Silvesterabend in den schwimmenden Kerzen das Lebensschicksal geliebter Personen vorgebildet sieht, so konnte auch die fliegende Scheibe als ein Lebensorakel dienen. So zeigt denn, wie wir sahen, der schöne und weite Bogen, den sie beschreibt, das Glück der Person an, der sie gewidmet ist. „Geht sie (die Scheibe) ihr (der Geliebten u. s. w.) gut, so wird sie es gut haben; geht sie ihr nicht gut, so wird sie das dem Scheibenschläger hoffentlich nicht übel nehmen“: diesen Sinn wird der 13. Spruch eigentlich haben. Ob die Scheibe krumm oder grad, ob sie rechts oder links, ob sie recht oder schlecht geht, das hat gewiss ursprünglich seine bestimmte Bedeutung; und wenn sie „nicht fliegt“, so soll sie „nicht gelten“, um kein böses Vorzeichen für die betreffende Persönlichkeit zu sein. Denn leicht und unmerklich vollzieht sich der Übergang von der Vorstellung, dass der Ausfall der Handlung Glück oder Unglück vorausdeute, zu der, dass er Glück oder Unglück bringe. So setzen denn verschiedene der angeführten Sprüche eine Auffassung voraus, als ob die Scheibe glücktragend dem zufliege, zu dessen Ehre sie geschleudert ist: man verdient sich seinen Dank, und der Lohn wird in verschiedenen Gegenden nach Beendigung der Feier in Gestalt eines bestimmten Gebäckes von den Betreffenden eingefordert. Aus dem Opfer für die Sonne und ein fruchtbares Jahr wäre auf diese Weise durch das Orakel hindurch ein Opfer für geliebte Personen geworden; doch wird dabei auch das unten zu berührende Bild vom Glücksrade mit eingewirkt haben. Dass symbolische Gebräuche, welche sich auf die Fruchtbarkeit des Feldes beziehen, auch zugleich eine Anwendung auf das sexuelle Leben erhalten können und umgekehrt, hat besonders Mannhardt zweifellos nachgewiesen. Aber das Scheibentreiben wird gewiss nicht auf diesem Wege aus dem Gebiete des Naturlebens in das des Menschenlebens hineingetragen sein. Denn es ist ja keineswegs nur ein Liebesbrauch. Überall werden so gut wie für die Geliebte auch für andere Persönlichkeiten die Scheiben geschlagen, insbesondere auch zu Ehren der angesehensten Personen aus der Gemeinde.

Auch in dieser Beziehung ist die Sitte älter, als es bisher nachgewiesen war. Gottfried von Strassburg sagt im Tristan V. 7165 von dem König Gurmün (Gemuothert), der in Herzog Morolt die beste Stütze seines Reiches und dessen tapfersten Vorkämpfer verloren hat:

diu schibe, diu sîn êre truoc,
die Môrolt friliche sluoc
in den bîlanden allen,
diu was dô nider gevallen.

Man hat das bisher auf das Glücksrade bezogen. Aber hier ist weder vom Glück, noch von einem Rade die Rede. Oft genug ist es in Wort und Bild dargestellt, dass ein Mensch mit dem um seine Achse sich drehenden Glücksrade aufsteigt und niederstürzt, niemals aber ist davon die Rede und kann davon die Rede sein, dass das Glücksrade selbst niederfällt (vgl. die Nachweise bei Weinhold, Glücksrade und Lebensrad, Berlin - aus den Abhandlungen der Akademie - 1892 und Wackernagel, Zeitschr. f. d. Altert. 6, 134 fg. Kl. Schriften I, 245 fg.). Wenn also Gottfried von einer Scheibe spricht, die jemand einem andern zur Ehre geschlagen hat und die nun herabgestürzt ist, so hat er zweifellos nicht das Glücksrade, sondern das Scheibentreiben im Sinne, das er in jedem Frühjahr im Elsass beobachten konnte. So kommt erst die ganze poetische Schönheit des Bildes zur Geltung: der Held, der in allen Grenzlanden siegreich für seines Königs Ehre kämpft, erscheint als einer, der für den König die Feuerscheibe frei vom Berg in die Lüfte emporschlägt, dass sie, seine Ehre kündigend, über die Lande dahinfährt; da plötzlich wird ihr stolzer Flug unterbrochen und jählings stürzt sie nieder.

So dürfen wir denn auch andere Stellen bei mhd. Dichtern, die sich auf ein schicksaldeutendes Gehen, „Scheiben“ und Treiben der Scheibe beziehen, mit unserer Sitte in Zusammenhang bringen, wenn dieser auch nirgend so augenfällig wie an der einen Stelle hervortritt. *Swie kûme sô mîn schibe gê*, sagt Tristan V. 14474, als er, selbst unglücklich, der Brangane gerne Liebes erweisen möchte. *Mîn schibe gât ze wunsche*, singt Neidhart 13, 39 von seinem eigenen Schicksal, ebenso 63, 21 *swie sô mîr mîn schibe ze wunsche niht enloufe*; 68, 19 *dem sîn schibe als ebene gie diust im vollen trage, wol nâch mînem willen laz*; seine Worte 91, 13 *dem gêt sîn schibe enzelt slehtes unde krumbes*, erinnern an die des 3. und 8. Spruches *die Schib enzelt krumm, die Schib got grad, got reucht, got schleacht*; vgl. auch Martina 219, 54 *dir gât dîn schibe nu entwer, die du vil ungefuoge da her gar ebin sluoge, ich sollte in minen tagen och mîne schiben hân gestagen*. Eine ähnliche Vorstellung, wie die im 5. und 7. Spruche, dass die Scheibe dem betreffenden (der Geliebten) zum Fenster hineingehe, liegt den Versen 2677 fg. der „Erlösung“ zugrunde, *die hêre geluckes schibe Marien dur ir ôren schein*, während Stellen wie *wol gie ir schibe*, Lohengrin 146, *ir schibe*

gie für sich (ebenda 189) wieder nur an den Brauch im allgemeinen erinnern.

Auch bei der Redensart *trip dine schiben so si gât* (Heinzelin, Der Minne lère 2012) könnte man noch an unser Scheibentreiben denken, da es bei diesem darauf ankommt, die zuvor in Schwingung versetzte Scheibe im rechten Augenblicke vom Stock abspringen zu lassen. Aber die Variationen *so solder die schiben allez für sich triben*, *die wil si gieng so eben* Ottaker 52 487 und *die wil daz dine also stêt, daz diu schibe eben gêt, so sol man si niht stên lèn*, ebenda 79 690 nötigen zu einer anderen Auffassung. Sie sind gewiss auf das Glücksrad zu beziehen und aus einer Vorstellung zu erklären, welche dem Bilde vom Steigen und Stürzen der auf ihm Sitzenden eigentlich widerspricht und doch mit diesem zugleich bezeugt ist, dass nämlich derjenige glücklich ist, dem sich das Rad unablässig dreht. So ist Wigalois V. 1036 fg. von einem aus Gold gegossenen Glücksrade die Rede, welches in steter Drehung menschliche Figuren aufwärts und abwärts bewegt, und doch *bezeichnet daz dem wirte nie an deheinem dinge missegie*; vgl. dazu Lohengrin 119 *alsô daz uns gelückes rat ob got wil loufet sumer und die winder*; Konrad v. Würzburg Engelhart 4400 *mir gêt der Salden schibe*; Br. Wernher (MSIL. 2. 229^a) *sô rûrhte ich daz gelückes rat noch vor dem rîche stille stê*. Dass manchmal auch an das Dahinrollen der Glückskugel zu denken sei, wenn von Bewegungen der *schibe* in bildlichem Sinne gesprochen wird, ist an sich wohl möglich, da *schibe* auch Kugel bedeuten kann. Aber notwendig ist diese Auffassung an keiner von allen den Stellen, welche Wackernagel a. a. O. 146 fg. in diesem Sinne deutet. Auch wenn man mit ihm annimmt, dass das Bild von der Bewegung der Glücksscheibe durch ein unserm „Boecia“ ähnliches Spiel, wie es Hugo von Trimberg schildert, gelegentlich beeinflusst sei, so braucht man doch auch in diesem Falle nicht an Kugeln zu denken, da wie diese, so auch Scheiben im eigentlichen Sinne zum Spiele geschleudert werden. Das Diskuswerfen, welches dem Hyacinthus das Leben kostete, nennt Albrecht von Halberstadt *schiben triben* (Bl. 102^{a, b}, s. Bartschs Ausgabe S. 477^a); in dem Gedichte vom heiligen Christophorus wirft der Held im Wettspiele „den stain oder die scheiben“ (Zeitschr. f. d. Altert. 17 S. 91, V. 194 fg.) und in den photolithographischen Nachbildungen der „Miniaturen der Manesse'schen Liederhandschrift von Kraus (Strassburg 1887)“ kann man auf S. 114 zwei junge Männer sehen, die augenscheinlich mit Scheiben nach einem Ziele werfen wollen. Das Bild der weithin durch die Lüfte sausen den Frühlings-Feuerscheibe aber scheint auf die Vorstellung vom Glücksrade eingewirkt zu haben in jener Sage, nach welcher die zwölf Johansen auf einer Glücksscheibe in kürzester Zeit durch alle Lande dahin fahren und erkunden, was in der Welt geschieht, wobei denn einer auf den Petersberg bei Halle herabfällt (Grimm. Sagen Nr. 338, Wackernagel a. a. O. S. 138). Ja ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass sich die Umgestaltung der

Vorstellung von dem Rade und der Kugel als Attribut der Fortuna zu derjenigen, dass jeder Mensch seine eigene *schibe* habe (Weinhold S. 9), unter Einwirkung der alten Sitte des Scheibentreibens vollzogen habe. Und umgekehrt wird das Bild, dass die Feuerscheibe demjenigen, welchem sie gewidmet ist, als Glücksbringerin zufliege, durch das Glücksrad als Symbol nicht allein des Glückswechsels, sondern auch des Glückes selbst beeinflusst sein. So hat wohl eine Wechselwirkung zwischen den Vorstellungen stattgefunden, die sich einerseits an das Glücksrad, andererseits an die Frühlingsfeuerscheibe anlehnten.

II. Sebastian Franck und Johannes Bohemus.

Sebastian Francks Weltbuch ist, wie oben schon angedeutet wurde, zum guten Teil ein Plagiat aus Joannes Boemus Aubanus omnium gentium mores, leges et ritus. Das gilt insbesondere auch von dem interessanten und bei mythologischen Untersuchungen viel benutzten Kapitel über das fränkische Festjahr (S. L der Ausgabe vom Jahre 1534). Wie sich Franck hier zu Boemus verhält, dafür ist schon der Satz sehr charakteristisch, mit dem beide diesen Abschnitt einleiten. Boemus sagt: *Multos mirandos ritus observat (Franconia) quos ideo referre volo, ne quae de externis scribuntur inanes fabulae aestimentur.* Franck: *Sye (die Francken) haben vil seltzamer breüch die ich darumb erzölen will, das man dijs, so von außslendern gesagt wird, dester ee geglaubt werd (so!), vnd das wir nitt veruennen die Juden, Türcken, Heyden etc. seyen allein narren, weil wir so torecht breüch vor der thür in vnfern landen haben, vnd dannocht Christen wöllen sein.* Franck schliesst sich also seinem ungenannten Gewährsmann so genau an, dass er auch dessen persönliche Bemerkungen mit übernimmt; aber sein selbständiger Zusatz zeigt, dass er diese Volksbräuche vom Standpunkte eines beschränkten Rationalismus oder Purismus aus verachtet und verdammt und zwar am meisten da, wo sie auch in das kirchliche Volksleben eingedrungen sind. Daraus erklären sich dann auch einzelne Änderungen, die er an Boemus' Text vornimmt. Andere sind auf Flüchtigkeit und mangelndes Verständnis zurückzuführen. So giebt er die oben S. 349 fg. mitgeteilte Nachricht des Boemus über das Scheibentreiben in Würzburg folgendermassen wieder: *Das Bischofflich hoffgesind wirfft auff disen tag bey gryn freudenfeür auff dem bery hinder dem schlojs feurine kugeln in den fluj's Moganum so meijterlich zügericht, als ob es fliegend Trachen weren.* Die vorausgehende Beschreibung der sonstigen Johannisfeuer hat er auch aus Boemus übersetzt, aber er übergiebt dessen Angabe, dass diese Feuer fast in allen deutschen Flecken und Städten öffentlich abgehalten werden, dass sich Mann und Weib, Alt und Jung mit Gesang und Tanz daran beteiligen, dass die Kränze, die sie dabei tragen, aus Artemisia und Verbena bestehen. Unvollständiger und unklarer ist auch seine Angabe über das Pflugziehen

der Jungfrauen als die seiner Quelle. *An dem Rhein, Franckenland end etlichen andern samlen die jungen gesellen all dantz junckfrauen, end setzen sy in ein pflug end ziehen gheuen spilman der auff dem pflug sitzt, end pfeiff, in das wasser, Franck. In die cinerum mirum est quod in plerisque loci agitur. Virgines quotquot per annum choream frequentaverunt a juvenibus congregantur, et aratro pro equis advectae, cum tibicine, qui super illud modulans sedet, in fluvium aut lacum trahuntur, Boemus.* Was Franck im Anschluss daran über das an andern Orten übliche Ziehen des brennenden Pfluges und über das Pellen des Strohmannes berichtet, ist selbständiger Zusatz. So wird er auch aus eigener Anschauung die Nachricht des Boemus vom Tanz um das Christusbild am Weihnachtstage dahin ergänzt haben, dass dasselbe in eine Wiege gelegt und gewiegt wurde. Bei Boemus lautet die Stelle: *Quo Christi Jesu natalem gaudio in templis non clerus solum sed omnis populus accipiat, ex hoc attendi potest, quod puerili statuncula in altare collocata, quae nuper editum repraesentet, juvenes cum puellis per circuitum tripudiantes choreas agant, seniores cantent more haud multum ab eo quidem diverso, quo Corybantes olim in Idaei montis antro circa Iovem ragentem ecultasse fabulantur.* Unwillkürlich muss man bei dieser Beschreibung an das alte Verbot der Synode von Auxerre im Jahre 585 denken *non licet in ecclesia choros saecularium et puellarum cantica exercere*, eine Bestimmung, deren Beziehung auf einen Volksgebrauch man neuerdings ohne genügenden Grund angefochten hat.

Einzelne Ergänzungen zu Boemus' Angaben finden sich auch sonst noch bei Franck neben den Kürzungen, die er an anderen Stellen mit seiner Vorlage vornimmt. Man muss also bei den Angaben über das fränkische Festjahr Boemus und Franck nebeneinander benutzen, jenem aber die Geltung und die Ehre des ersten Gewährsmannes lassen.

In dem Kapitel über die Sachsen, welches Franck ebenfalls wesentlich aus dem Boemus übernommen hat, findet sich, vollständig wiederum allein bei diesem, folgende merkwürdige Angabe, die, soviel ich weiss, bisher nicht beachtet ist. *(Templum) quod Halberstadio est beatae virginis sacrum, prophanis non patet, tantum initiati subeunt. Inducitur tamen unus aliquis e populo cinericio die hominum opinione nequissimus. Hunc celato capite pulla veste sacris admovent quibus rite peractis templo ejicitur: ejectus toto jejuniorum tempore nudis calcibus urbem pererrat, divorum templa visitabundus. Sacerdotes illi victum suggerunt, mox in dominica coena iterum inductus, post olei consecrationem ab universo clero expiatus dimittitur elemosyna prius accepta, quam piè offert templo. Hunc Adam vulgo vocant, quia ut protoplastus ille omni vacet crimine, per eumque civitas creditur expiata.* Franck schreibt: *Ein gewonheit ist in dieser stadt dafs sy all jar den grössten jünder so sy wijsen in gher acht in ein klüglich kleyd an nutzen, end am ersten tag in der fasten in die kirchen füren, darnach als ein bannigen wider außstossen, der muß die gantz fasten in der stadt end außserhalb teglich umb die kirchen gen,*

bijß auff den grünen Dornstag, so füren sy yn wider in die kirch, vnd nach bejchehenē bett abjoleieren sy yn, der یت nachmals aller jünden reyn vnd wirt Adam geheylt, dem sy vil gelts geben, das er doch der kirchen maÿß laÿßen, vnd wider opffern, so یت er der jünden frey, wie ein hund der flöh. Was für uns das interessanteste an der Sitte ist, fehlt in Francks Wiedergabe: die dunkle Farbe des Kleides, das Verhüllen des Hauptes, was sonst bei den dem Tode Geweihten geschah, die Entsühnung der ganzen Stadt durch den einen Bösewicht. Diese Züge deuten sicherlich die symbolische Opferung eines Menschen, eines Verbrechers zur Sühne für die Stadtgemeinde an. Und damit berühren sich nun merkwürdig gewisse Gerichts- und Hinrichtungs-scenen, die an demselben Tage, am Aschermittwoch, in verschiedenen Gegenden Deutschlands als Festgebrauch vorgenommen werden. Ein öffentliches Narrengericht wurde nach altem Brauche an diesem Tage zu Stockach abgehalten: vergl. Birlinger, Aus Schwaben II, 47. Die Zimmerische Chronik erwähnt IV, 135 ein solches zu Meringen (vergl. Birlinger a. a. O. S. 40). In Bühl bei Tübingen und in andern Orten wird zur Fastnacht gegen einen Strohmann, dessen Hals durch eine besondere Vorrichtung mit Blut gefüllt ist, eine förmliche Anklage vorgebracht: das Urteil wird über ihn gesprochen, der Stab gebrochen und der Kopf wird ihm abgeschlagen, so dass das Blut aus dem Halse spritzt. Am Aschermittwoch wird er beerdigt; man nennt das „die Fasnacht vergraben“ (Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben S. 371). Im Allgäu wurde ein als Weib verkleideter Mann, der die Hexe genannt ward, zum Tode verurteilt (Birlinger II, 33). In Rangendingen wurde am Aschermittwoch „die Hexe feierlich erschossen und ins Pfarrers Miste begraben“ a. a. O. 38. Zu Forbes, im Budweiser Kreise, wird bei der ersten Hochzeit im Fasching ein Hahn wie ein Mensch gekleidet, von zwei Gästen angeklagt, von einem Richter förmlich zum Tode verurteilt, dann in feierlichem Zuge in die Mitte des Marktfleckens geleitet und dort öffentlich enthauptet (Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, S. 303 fg.). In Chrudim wird der verurteilte Hahn an den Galgen gehängt. In Österreichisch-Schlesien findet das Hahenschlagen am Aschermittwoch statt (a. a. O. S. 304). Die scheinbare Tötung eines von zwei Burschen dargestellten Ochsen am Aschermittwoch erwähnt Birlinger II, 60 aus der Augsburger Gegend. Dass auch die so weit verbreiteten Bräuche des Begrabens der Fastnacht und des Hexenbrennens mit der symbolischen Opferung eines Verurteilten zusammenhängen, zeigen die eben angeführten Bühler, Allgäuer und Rangendinger Sitten.

Zeigten sich Sebastian Francks Angaben neben denen des Johannes Boemus schon als geringwertig, so ist nun andererseits neben Francks Weltbuch absolut wertlos das „Papistenbuch“, welches Birlinger in der Germania 1872 S. 79 fg. und zum zweitenmale in „Aus Schwaben“ II S. 157 fg. nach einer Handschrift des 16./17. Jahrhunderts mitgeteilt hat.

Es ist nämlich nichts weiter als eine schlechte und unvollständige Abschrift von Seb. Francks Kapitel *von der Romischen Christen fest-feyr*, S. CXX^b fgg. der Ausgaben des Weltbuches von 1534 und 1542. Damit erledigt sich auch Birlingers Angabe, das Stück sei „offenbar ein Abklatsch“ aus Rud. Hospinianus, *De origine, progressu etc. festorum apud Judaeos Graecos etc.* Hospinianus' Werk ist 58 Jahre nach Francks Weltbuch erschienen.

III. Neujaßrsorakel in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Honorius von Autun bemerkt im *Speculum Ecclesiae* Migne Patrol. T. 172, 842D bis 843A über die Neujaßrsnacht folgendes. *Sed heu! quidam miseri et nimium infelices de numero fidelium hac sacra nocte ritum sectantur gentilium. Curiositate quippe illecti, immo a daemonibus decepti, dum quaedam nova etvana scire cupiunt, in grave animae periculum corruunt . . . Illos dico qui instinctu diaboli in desertis locis per maleficia daemones invocant; aliis incognita ab his discere desiderant . . . Sed hii qui hac nocte ad sepulchra mortuorum aliquid seiscitantur, utique cum mortuis in infernum deputantur. Omnes etiam qui hac nocte ad aliquem fontem vel arborem vel lapidem, vel aliquem locum non consecratum quasi aliquid novi ibi cognituri currunt, vel si viri muliebrem vel mulieres virilem habitum pro quolibet maleficio (maleficio) induunt, vel quicquam quod sane fidei contrarium sit hac nocte agunt, absque dubio in dominium diaboli se tradunt; sed qui eis talia facere consentiunt cum eis pereunt.*

IV. Hahnjõrs.

Über schleswig-holsteinische Weilmachtsbräuche findet sich manches interessante in folgendem Büchlein, welches von Mühlenhoff nicht benutzt ist: *Der Sonderlich auch um die Weyhnacht-Zeit bei dem sogenannten Kind JESus und bey dem Beschehren der Christ-Gaben sehr leyder! enttheilte und schändlich missbrauchte Name unsers Heylandes JESu Christi . . . aus Licht gestellt von M. Johann Melchior Krafft. Hamburg 1721.* Vor allem verdient eine merkwürdige Vorstellung Erwähnung, deren gelegentlich der auf S. 48 fg. besprochenen Schmausereien in den zwölf Nächten gedacht wird, dass nämlich in dieser Zeit in Stapelholm die Hahnjõrs „nicht zwar eigentliche Zauberische wol aber Leute zwischen beyden“ in Küche und Keller herumgehen, essen und trinken, auch an gewissen Orten tanzen, wobei sie nur für gewisse Leute sichtbar sind. Ich weiss den Namen weder zu erklären, noch sonst nachzuweisen. Das Treiben der Hahnjõrs erinnert an Vintlers Blume der Tugend V. 7952 *so findt man den zaubrerin unrain die den lütten den wein trinckend auss den kelern verstolen, die selben haisset man unholen* (var. *unholen, unverholen*).

Breslau.

Das Saterland.

Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde

von Theodor Siebs.

(Schluss.)

VI. Tracht.

Frauenkleidung. *Bi öldén tidén, dō hiden dō wiꝥe en grīnē kapē med göldnē blo"mē, det was en grīnēn grūnd un dan med rōdē blo"mēn un med sidēn lint, en kántigēn strimēl dērfar. Wētsēldōgs drāgēn dō wiꝥe en mutskēn fon rōdscharlik med grīn lint dērūmē un en strikēband ūme kop, dō was fon wulēn lint un dān en selꝥērn ōrīrēn, dō kom det mutskēn op un wūd an dō biē sōkēn med 'n knōpmēdēlē fēststikēt. Wa' man trījērdē, dān kom en swotē kapē op med swot lint un en slūchtēn witēn strimēl. Wan det halgē dēgē wirēn, dān kom en op üt en göldēn stuk med rōdsidēn lint un en kántigēn strimēl. Det binēlkēn, det was holē kántē med rōd dērūnēr, un det ōpstikēsl, det giꝥ sō fon 't sidēn ūmē hōch.*

Dān hiden dō wiꝥe en dō"k ūnēr med rōdēn grūnd un en buntēn rand; wet dō wiꝥe wirēn, dō hiden en göldēn of en selꝥērn kīās med 'n sāmēnd ūm 'en hāls un med hōkēn of en slot op 'ē nekē; wuchtērē hiden en selꝥērnē ketē med 'n kīās dēran fēꝥ strāꝥē ūm 'en hāls un en slot op 'ē nekē. Dān hiden zē en wāms med kātē slēꝥē un med göldtresē dērūmē un ērmhānske med göldnē of selꝥērnē knōpē dēran un med 'n tuꝥē op 'ē hō"ndē; jō hiden en hamēnd fon wit linēn med 'n selꝥērnē sponꝥē far 'ē hāls un hīrē nōmē med blōkletērē dēran un med takē ūme krāꝥē. Was det wāms nā fon swot dō"k, dān was dī rok ōk sō; was det wāms rōd, dān was dī rok ōk rōd, med buntē bistēmēlsē dērūmē. Halgē dēgē, dān hiden jō al witē dō"kē ūmē. Dō schortēn dō wirēn swot of rōd of grēn al sō az dō klōdērē wirēn; jō hiden en bēnd ūmē sidē fon sidēn lint, gēfuldē hōzē fon wulēn jēdēn med rōdē klīpkēn, scho"ē med selꝥērnē sponꝥēn.

Männerkleidung. *Dō mōnljȳdē drāgēn en grōtēn wulēnēn of hazē-wulnēn hō"d, det was al, wet zē op 'ē kop hiden. Sūndȳgs hiden zē en sidēnēn hālsdō"k, en hamēnd fon wit linēn un en rok fon swot of lūcht dō"k. Dērōnēr was en kamēzālkēn, ōkwīl en demāstēn wāms med 'n rīgē selꝥērnē knōpē. Dān hiden zē en mēschjēstērnē kātē buksē med selꝥērnē sponꝥē ām bātērkāntē ben dō giꝥēn tȳēn ūr dī knībēl. Un dān wulēnē hōzē, dō giꝥēn ūr en knībēl un wīden bupē dī knībēl bānēn. Dō schō"ē wirēn med selꝥērnē sponꝥē op 'en fō"t.*

Wētsēldōgs hiden zē en grōtēn hō"d fon lō"mērwulē; bōmwulēnē hālsdō"kē un en rōdēn rump fon wulēn g"ūd, un dēr wirēn nīn slēꝥē an; jō hiden en

*wems fon blâw of swot wûlen grêd, schijnwepjen, un buksj fon gris linin, un
am de fête dragen ze hoesken.*

Die äussere Erscheinung der Saterländer widerspricht der Ansicht, die wir über die Einwanderung geäussert haben, nicht. Als Laie habe ich es vermieden, Erhebungen über Knochenbau und Schädelbildung anzustellen, und ich kann nur den allgemeinen Eindruck schildern, den der stark ausgeprägte Schlag der Saterländer auf mich gemacht hat. Die Männer sind kräftig und breitschultrig, aber, wie die meisten Friesen, von zartem Knochenbau; ihre Grösse möchte ich im Durchschnitt auf wenigstens $1\frac{3}{4}$ m anschlagen. Fast alle haben sie blaue oder blaugraue Augen und dunkelblonde, ins Bräunliche spielende Haare. Das ist friesische Art. Das weibliche Geschlecht ist beinahe durchweg gross und schlank, hat feingeschnittene Züge und eine frische Gesichtsfarbe. Während aber ein Teil der Frauen sich durch hellblaue Augen und hellblonde, fast gelbliche Haarfarbe auszeichnet, sind bei anderen die Augen dunkler, die Haare bräunlich wie die der Männer. Dieser zwiefache Typus ist auffällig, und weil die Saterländer fast nur unter einander heiraten und Mischehen mit den Nachbarn selten sind, bin ich geneigt, ihn durch die alte Mischung des sächsischen und friesischen Blutes zu erklären.

Die Saterländer wussten dereinst ihre Erscheinung durch die Kleidung sehr vorteilhaft zu unterstützen. Es ist schwierig gewesen, die Eigenart dieser um die Mitte unseres Jahrhunderts abgekommenen Tracht zu bestimmen, denn heute findet man an Ort und Stelle nur noch vereinzelte alte Kleidungsstücke und Schmuckgegenstände vor, die als Erbgut in der Truhe bewahrt worden sind. Das Zeug hat meist durch Mottenfrass stark gelitten, die silbernen Knöpfe sind zum Verkaufe, die Stickereien zu anderem Gebrauche abgetrennt, und es würde kaum gelingen, ein echtes Muster der einst so einheitlichen Kleidung zusammenzustellen. Alte Schmuckstücke, nämlich Knöpfe, Kreuze und Spangen¹⁾ finden sich noch bisweilen. Sie sind sehr einfach. Die Hemdspangen ähneln der (in dieser Zeitschr. I. Band, Tafel II abgebildeten) Jamunder „*Jogsel*“, doch fehlt die Verzierung. Nach den einzelnen Stücken, die ich im Saterlande vorgefunden habe und nach genauen und übereinstimmenden Berichten alter Leute habe ich ein Trachtenbild zusammengestellt²⁾. Einige Teile, sowie auch ein ganzes Modell der Frauenkleidung, besitzt das Grossherzoglich oldenburgische Landesmuseum. Dessen Vorstand, Herr Direktor Wiepeke, hat

1) Über diese, sowie überhaupt über die ältere friesische Tracht, vgl. Cornelius Kempius, *De origine, situ, qualitate et quantitate Frisiae*, Köln 1588. S. 84 heisst es von den Frauen: „*fibulamque pro pectoris ornatu ex argento deaurato ex patria gestant consuetudin*“.

2) War leider in Farbendruck nicht wiederzugeben (D. Red.) Die von Hettema und Poelmann a. a. O. gegebenen Abbildungen stimmen nicht zu meinen Berichten; vgl. oben S. 240.

die Güte gehabt, mir mitzuteilen, dass er meine Beschreibung und Abbildung für richtig halte, obschon sie mit dem oldenburger Modell, das wohl eine reiche Erbin darstelle, nicht übereinkomme. Abbildungen dieses Modelles zu veröffentlichen, ist mir leider nicht gestattet worden.

Die stld. Frauentracht muss friesisch genannt werden. Die Quellen, die von der älteren friesischen Kleidung berichten, fliessen allerdings sehr spärlich. Des Kempius Mitteilungen und Bilder sind mit grosser Vorsicht aufzunehmen; auch geben sie nicht die eigentliche friesische Volkstracht, sondern die von der damaligen Mode stark beeinflusste Tracht der Vornehmen. Dasselbe gilt natürlich von den übrigen Autoren, die den Kempius benutzt haben. Eine Vergleichung mit der Tracht der übrigen friesischen Gebiete wird die Frage nach dem Ursprunge am besten lösen¹⁾.

Zunächst die Kopfbedeckung. Alle Friesinnen, wenigstens die verheirateten, pflegten das Haar verborgen zu tragen. Die Saterländerinnen banden es zunächst mit einem „Streichelband“²⁾ zusammen, einem langen wollenen Haarbande, mit dem der Kopf mehrmals unwickelt ward. Dieses ward durch einen metallenen federnden Bügel festgehalten, der sich um den Hinterkopf legte und über den Ohren an den Schläfen anklemmte; ursprünglich bestand dieser Halbring wohl aus Eisen und hiess deshalb

1) Nach Abschluss dieser Arbeit ist die treffliche Ausgabe des Manningabuches erschienen (Jahrbuch der Gesellsch. für bild. Kunst und vaterld. Alterth. X. Emden 1893). Diese von dem Häuptlinge Unico Manninga 1529—1588 aufgezeichnete Hauschronik, die sich im Besitze des Grafen zu Inn- und Knyphausen befindet, enthält sehr wertvolle Abbildungen und Beschreibungen ostfriesischer Ritterkleidung und — das ist besonders wichtig — Volkstrachten. In dankenswerter Weise hat Dr. phil. Ritter in Emden die älteren bildlichen Darstellungen sowie die Angaben der Chronisten, Urkunden und Rechtsquellen in jener Ausgabe zusammengestellt und Erläuterungen hinzugefügt. Leider habe ich das Werk nicht mehr im einzelnen berücksichtigen, sondern nur einige Male kurz darauf verweisen können.

2) Die Bezeichnung stl. *streckelband* ist vielleicht eine Umdeutung des altfris. nicht mehr verstandenen *stickelbënd*. Die niederdeutsche Form dafür ist *stükelband*, vgl. ahd. *stühha*, bayrisch die Stauchen, der Stuch, der Stüchel d. h. Kopfbinde, Haube (Schmoller, Bayr. Wb. II, 722). In ostfriesischen Gegenden scheint im 15. und 16. Jahrh. mit dem *stickelbënd*, *stukelband* ein grosser Prunk entfaltet zu sein, indem kleine silber- und goldbeschlagene Bändchen angehängt wurden, die man „*toppen*“ nannte. Kempius (S. 168) spricht von einem „*circulus laevis aut byssinus, cui annexae erant parvae vittae, quibus appendebant foliolae argenteae aut deauratae, quae semper movebantur*“. Dazu stimmen urkundliche Berichte, z. B. in einem Verzeichnisse der Kostbarkeiten der Gräfin Theda, vom Jahre 1475 (Leerort, Friedländer Ostfrs. Urkdbch. Nr. 951), wird ein „*silveren stukelbant van 8 toppen*“ erwähnt; in einem Heiratsvertrage, zu Norden 1500 geschlossen, werden als silberne und goldene Kleinode genannt „*eynen stickelband unde enen neschod (neskert)*“ (vgl. Jahrbuch d. Gesellsch. f. bild. K. 10, 72. 80) *unde eyn span* (Spange)“ etc., ebenda Nr. 1659, vgl. Nr. 518 (anno 1440); ebenso in einer Urk. von 1455 (Nr. 688) „*eyn sulver stukelbant vorgult*“; in einer noch nicht gedruckten jeverld. Urkunde vom 17. Sept. 1529 wird Klage geführt um „*1 stukelbant van VIII gulden*“. Nach den Emsiger Busstaxen (Richthofen, Rechtsq. S. 212. 213) wird mit 11 Schillingen bestraft, wer einer Frau das *stickelbënd*, ebenso wer ihr die *slung* (Schleife) der *huetze* oder *houwe* abschneidet, die das Haar zusammenhält. Die *huetze* (j u- Femininum zu *hucka* „Hinterkopf, Nacken“ diente, wie die *houwe* oder *hawe* (Wurster Glossar *hufe*), zur Bedeckung des Hinterhauptes.

orwzèn (westfrs. *jérizèr*, afrs. *zàrisèr*). Die Ohreisen waren über Holland, Seeland und einen Teil von Vlandern sowie über das ganze west- und ostfriesische Gebiet verbreitet; sie wurden dort zu einem Luxusartikel, denn sie wurden aus Gold und Silber gearbeitet. Im Laufe der Zeit haben sie sich zu den verschiedenartigsten Formen entwickelt. Jede nur einigermaßen bemittelte Westfriesin besitzt ein goldenes Ohreisen; fast nur die Dienenden tragen ein silbernes. Es ist aber nicht mehr der dünne Reif, sondern eine an dem Schädel anliegende goldene Helmdecke, in der Mitte gespalten und zusammenschliessbar; man sieht davon nur eine (meist rosettenförmige) Verzierung, die an den Schläfen hervorsticht, der übrige Teil ist von der Mütze bedeckt. In Ostfriesland ist das Ohreisen zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts aus der Mode gekommen, nur in abgelegenen Gebieten ist es heute noch im Gebrauche (vgl. Johan Winkler, *De oude tijd*, Jahrg. 1871). Das saterländische Ohreisen ist ein schmaler silberner Bügel ohne Zierde, nur zu praktischem Zwecke bestimmt. Es wird verdeckt durch eine *mutse* aus rotem Florzeug, die mit grünem Lint (Band, vgl. lat. *linteum*) eingefasst ist. Statt dieser Mütze ward an Sonn- und Feiertagen die *kapè* getragen. Sie bestand aus einem runden Hinterstücke und zwei Seitenteilen. Über eine steife Pappform war grüne oder blaue Seide gespannt und mit bunten, goldenen und silbernen Blumen und Arabesken bestickt; in den Kappen, die an hohen Feiertagen getragen wurden, war sogar der ganze Grund mit Gold ausgestickt. Vorn, an der Stirnseite, war ein Spitzenstreifen (*èn kântigèn strimèl*, vgl. ahd. *strimil*) eingesetzt, und unter diesem ragte, den grössten Teil der Stirn bedeckend, eine Kopfbinde (*binèlkèn*) hervor. In neuer Zeit ist statt dieser Kopfbedeckung der moderne Hut (*hûd*) und die Kragenhaube (*nēzèlkapè* Nebelkappe) eingeführt worden. — Mit der alten stld. Kopftracht stimmt diejenige anderer Gebiete Frieslands überein. Die Wangeroogerinnen trugen (Frs. Archiv II, 43) jene dreiteilige Kappe mit einem Spitzenstreifen (oder auch statt dessen eine Spitzenmütze unter der Kappe), und die Kopfbinde¹⁾; derselbe Brauch herrschte in Jeverland und Ostfriesland²⁾. Wahrscheinlich war diese Binde das Abzeichen der verheirateten Frau, denn auf Wangeroog, in Westfriesland und auf den Halligen ward sie von Jungfrauen nicht getragen, und dazu stimmt der Bericht des Kempius (S. 168): „*capitis velamen sive ornamentum erat primum fascia ex bysso vel subtilissimo panno colore rubeo aut viridi, superius strictum aut cuneatum, quod circum caput religabant solummodo maritatae, ac praeter oculos et nasum faciem fere abscondebant.*“ Bei diesen Worten denkt man

1) Sie heisst dort *knütteldauk* Knütteltuch, in Ostfriesland *binden* oder auch *flepke*; in Westfriesland entspricht ihr das *sonduk* (Sonmentuch), vgl. Halbertsma, *Letterk. naooost* I, 185.

2) Viele alte Stücke sind erhalten. — Wenn Kempius sagt (S. 84): „*et hodie in Frisia etiam multae mulieres bireto vel ex panno aut serico aut sameto facto peplone capita tegunt*“, so sind damit wohl die Westfriesinnen gemeint.

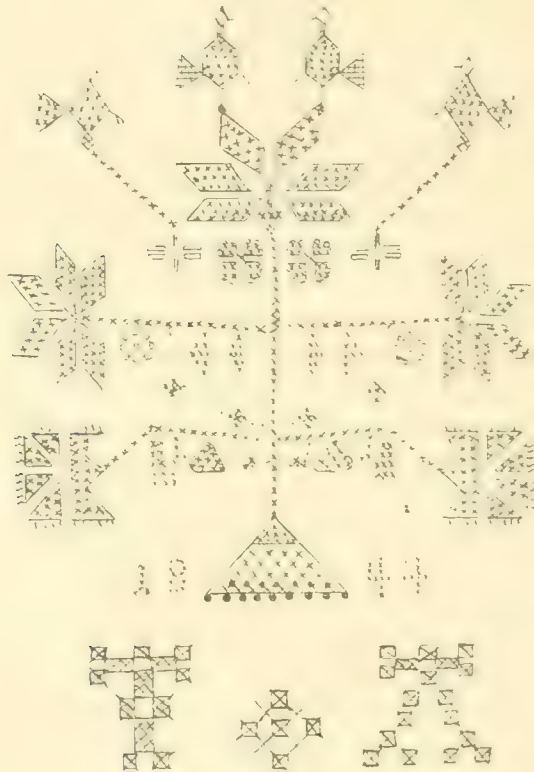
sogleich an die auf den nordfriesischen Inseln, besonders auf Föhr herrschende Sitte, dass die Frauen das ganze Gesicht, ausser Nase und Mund, mit Tüchern verhüllen (vgl. Tafel VI des Manningabuches). Sonst freilich hat die ostfriesische Kopfbedeckung mit der auf jenen Inseln üblichen wenig Gemeinsames. Jensen (a. a. O. S. 165 fgg., wo auch sehr gute Trachtenbilder gegeben werden) meint, dass sich die nordfriesischen Abweichungen erst in später Zeit auf den Inseln ausgebildet haben, und dass z. B. die Silder Krone (*hüif*) eine späte Ausschmückung der alten einfachen Mütze sei. Ich möchte demgegenüber annehmen, dass sich in jener Silder Form eine besondere Tracht der Vornehmeren erhalten hat, die einst auch in Ost- und Westfriesland neben der einfacheren Mütze vorhanden war: in ostfries. Urkunden seit dem 14. Jahrhundert werden nämlich oft die *padula*, *pale* Stirnspange und andere Schmuckstücke genannt, und auch hier ist des Kempius Nachricht zu beachten, der (S. 84) von den *matronae nobiles* seiner Heimat erzählt: „*aureas quasi coronas*¹⁾ *lapidibus pretiosis intextas secundum qualitatem stirpis ac opulentiae portant et virginum ornatus in pretiosis et amplissimis aureis vel deauratis coronis consistit.*“ Auf's Genaueste aber stimmt zur ostfrs. Volkstracht die der Halligen und des nordfrs. Festlandes. Auf den Halligen trugen die Frauen die bunte, mit Blumen- und Goldstickerei verzierte Mütze, darunter entweder eine weisse Haube oder den aus weissem Tuche bestehenden „Sträämel“; dieses Stück fehlt den jungen Mädchen (Jensen a. a. O. 175). Über die Haartracht des eigentlichen nordfrs. Festlandes endlich sagt Nissen (De vrije Fries XV, 38), dass als Hauptteile das Haarband, die Mütze mit dem Tüllstreifen, das weisse „*skidek*“ und die auf dem Hinterkopfe sitzende Haube zu unterscheiden seien.

Die Bekleidung des Oberkörpers bestand aus drei Hauptteilen: dem weissleinenen Hemde (*hemënd*), welches durch eine *spanj* (altfrs. *nestle*, *span*, *span*, vgl. *span* Urk. 1475, mhd. *span* u. s. w., s. oben S. 375) zusammengehalten ward; einem *wäms* aus Damast oder aus bestickter Seide, mit kurzen Ärmeln (*sljuc*); einem um Nacken und Schultern geschlagenen Tuche. Die altfrs. Rechtsquellen verlangen, dass der Angriff auf eine Frau gebüsst werde, je nachdem die äussere oder innere Gewandung verletzt sei (E 224, 225. H 339, 340. F 126), und dabei werden *thriu kläther* unterschieden: zunächst das *hemethe*; dann *thet inre kläth* (auch *mother*, d. h. Mieder, genannt); endlich *thet ütörste kläth*, welches auch als *hrecit hrecklin* bezeichnet wird, vgl. angelsächs. *hrecca* „Nacke“. Das weisse Hemd der Saterländerinnen zeigte rings um den Kragen Zacken von blauem oder rotem Garn, auf der Brust waren die Anfangsbuchstaben des Namens mit „Blocklettern“ eingemerkt. Darüber stickte man früher in Kettenstich mit blauem Garn einen Baum mit Vögeln auf den Zweigen. Ein Muster solcher

1) Über diese Schmuckstücke vgl. Jahrb. d. Ges. f. bild. K. X, 68. 80.

*bimkeltre*¹⁾, wie sie sich in Hemden und Bettlaken finden, hat Herr Prof. Miussen vor etwa 50 Jahren in Bollingen aufgenommen und mir gütigst übersandt. Ich gebe es in der Vergrößerung (s. Fig. 3). In diesen *bimkeltre* mit Mannhardt (Baumkult S. 46) ein Bild des „Schicksals- und Lebensbaumes der Ehegatten“ zu sehen, sind wir meines Erachtens nicht berechtigt. Über dem Hemde trug man das Wams. Da es kurze Ärmel hatte, wurden die Arme mit langen *ärmhinske* bedeckt, die mit einer „Zunge“ über die obere Handfläche ragten und im Handgelenke mit

Fig. 3.



goldenen oder silbernen Knöpfen versehen waren²⁾. Auch auf Wangeroog ist dieses damastene „Futterhemd“ gebräuchlich. Auf den Halligen wird statt des Hemdes der „*rump*“ getragen, darüber Wams und Halstuch; auch hier sind die mit silbernen Knöpfen verzierten Ärmel selbständige Stücke. Ebenso sieht man auf dem nordfrs. Festlande den *rump* und darüber die

1) Westfrs. *beamkeletters* (Japicx), vgl. Halbertsma, *Letterk. naoogst* I, 186.

2) Das Wort „Handschuh“ erscheint im Altwestfrs. als *handschoch*. Die meisten ostfrs. Mundarten brauchen ein anderes Wort: in Strücklingen heissen Handschuhe *gant*, vgl. z. B. *Wursten / gant* (Calvinus, z. B. Wangeroog). In dem Beschlage der Mäowen mit 100 Knöpfen ward später grosser Preck enthalten, vgl. z. B. Urkunden von 1473 Nr. 922: 1474 Nr. 928. Letztere erwähnt: „*mit 100 silbernen knöpf mit einem goldenen dazwischen*“.

Jacke mit den kurzen Ärmeln. Schlecht sind wir über den Gebrauch des Mantels (stl. *montel*) in älterer Zeit unterrichtet. Man nannte ihn altfrs. *montel* oder *hokke* (*hoyke*, stl. *hōikē* Schäfermantel), auch wohl *siben*¹⁾. Dass der *sist* oder *sist* der nordfriesischen Inseln, ein Pelzrock, auch bei den Ostfriesen im Gebrauche war, lehren die Formen *stjust* (Wursten), *siust* (Cadovius), *siust* (Wangeroog), vgl. *hrock ieftha tziust* Rechtsquellen 243, 22.

Um die Hüften legten die Friesinnen einen Gürtel (afrs. *gerdel*, stld. *gedēl*). Während damit im übrigen Friesland ein grosser Luxus getrieben ward, trugen im Saterlande die Frauen ein einfaches Seidenband, eine Schärpe. Überhaupt hat sich hier die Tracht von aller Überladung freigehalten. Besonders wohlthuend wirkt die geschmackvolle Einfarbigkeit, die im 16. Jahrhundert auch für die Volkstracht Ostfrieslands noch charakteristisch war (vgl. Tafel 3—6 des Manningabuches). Meistens waren Wams, Schürze und Rock alle von roter Farbe, letzterer aus einem Wollstoffe, der stld. *bōi* heisst, gefertigt. Unten um den Rock zog sich ein farbiger, meistens ein grüner Besatz (*bistēwelsē*). Die wollenen Strümpfe²⁾ waren mit Falten und mit roten Zwickeln, die Schuhe mit silbernen Spangen versehen. Ebenso trugen auch die Frauen auf Wangeroog einen Rock von rotem *bōi*, mit grünem Bande besetzt, und ähnliches zeigt die Tracht der Halligen und der Insel Helgoland (gelber Besatz). In Westfriesland ward über dem roten, mit Besatz (*stens*) gezierten Rocke ein schwarzer getragen.

Die Kleidung der Männer bietet wenig Charakteristisches; was daran eigenartig war, ist schon vor der Mitte des Jahrhunderts ausser Mode gekommen. Der Hut ist durch die *kipsē* (Kappe), die kurze manchesterne Hose mit den Spangen durch lange Beinkleider ersetzt worden. Das Halstuch, das seit alten Zeiten getragen ward³⁾, ist noch allgemein üblich.

Es ist nicht meine Absicht gewesen, durch die Vergleichung der in anderen friesischen Gebieten gebräuchlichen Volkstracht mit der saterländischen das Bild der alten friesischen Kleidung zu konstruieren. Der Einfluss fremder Moden ist sicherlich stark genug gewesen, um eine solche Methodik zu verbieten. Aber mehrere Erscheinungen, die in einander fernliegenden Gebieten auftreten, sind so eigenartig, dass sie uns zur Annahme einer den Friesen gemeinsamen Volkstracht zwingen. Dass hier vor allem der Kopfputz in Frage kommt, hat schon Kempius (S. 83) ausgesprochen, indem er von den Friesinnen sagte: „*in praesentem usque diem*

1) Vgl. z. B. Urk. 1481 (Nr. 1058): „*en zwarten siben*“, vgl. bayr. Schaub, Schauben (Schmeller, Bayr. Wb. II, 354).

2) *hōzē* genannt, vgl. westfrs. *hōazēn*, *hōzēn*, Cad. *hussen*, wang. *huzē*, nordfrs. *hōs* Niebüll, *hōz* Amrum. Das altfrs. Wort *sokke* scheint in der Wurster Bezeichnung *jesick*, d. i. Fusssocken, zu stecken. Im Saterland sind *hōzē* lange Strümpfe, *sokē* sind kurze.

3) Eine öfters in den altfrs. Rechtsquellen erscheinende Formel „*her and halsdok*“ (z. B. Rechtsq. 119, 11. 537, 8).

cum vicinarum nationum mulieribus tam in exteriori quam interiori habitu et maxime capitum velis et ornatu multum discrepat“.

VII. Aberglaube.

Die Bewohner des oldenburgischen Münsterlandes stehen bei ihren Nachbarn nicht eben im Rufe hoher geistiger Begabung, und es wird häufig gesagt, dass die Kirche dort das selbständige Denken unterdrücke. Aber für die Saterländer kann das keineswegs gelten, denn sie sind von klarem Verstande, schneller Auffassung und gesundem Humor, und streng kirchliche Gesinnung steht bei ihnen im Verein mit selbständigem, freisinnigem Denken (s. oben S. 257). Der Aberglaube ist verpönt. Doch wenn sich die Leute auch für zu religiös und zu klug halten, um an allerlei Spuk zu glauben, so sind sie doch meist nicht klug genug, um einzusehen, dass der Forscher etwas daraus gewinnen kann. In Nord- und Westfriesland wird ihm die Arbeit bedeutend leichter als bei den Saterländern. Ich habe oft das Gefühl gehabt, als ob sie etwas Unheiliges zu thun fürchteten, wenn sie von den alten Bräuchen erzählen oder gar die geringen Reste alten Hausrates und alter Kleidung zeigen sollten. — Vor fünfzig Jahren würde die Ausbente für den Sammler weit reicher gewesen sein; desto mehr ist zu bedauern, dass Minssen's Aufzeichnungen (s. o. S. 240) verloren sind. Von Strackerjans Mitteilungen, die grösstenteils auf jene zurückzuführen, habe ich manches verwertet.

Wir wollen im Folgenden die wichtigsten und für das Saterland charakteristischen Punkte herausgreifen. Zauber¹⁾ im Sinne der Taschenspiellerei heisst *kokel*¹⁾ oder *kökeler*²⁾, der Zauberer ist ein *kökeler*, das Zeitwort heisst *kökéljē* oder *ö'gönfö'rkökéljē*, eigentlich „die Augen vergaukeln“ (vgl. plattd. *gökeln*, *kökeln*, ahd. *coukel*, *coucalari* u. s. w.). Dieses *kökéljē* ist Sache der Gewandtheit; wenn aber eine höhere Macht im Spiele ist, so redet man von *heksjē* (= hexen). Einen besonderen Ausdruck hat man im Frs. für den Zauber des Weissagens: es ist (das überhaupt für den Begriff des Prophezeiens gebrauchte) stl. *wikjē*²⁾; der Weissager heisst *wikēr*, Fem. *det*

1) Die dem altwestfrs. *tāverie* (Zauberei) entsprechende Form ist nicht vorhanden; das wangeroog. *tāwerk* (Hexe) und harling. *tōvener* sind plattd. Entlehnungen. — Hinsichtlich der sonstigen frs. Bezeichnungen mag bemerkt sein, dass neuwestfrs. *tjsoene*, *tsjüne* (bezaubern) nicht, wie Grimm Myth.¹ 865 meinte, zu an. *kyn*, mhd. *kunder* zu stellen ist, sondern zu afrs. *tiona*, *tiuna* Subst., vgl. ae. *tōna* Schaden; aussergerm. Beziehungen sind vielleicht in griech. *δύραμα* zu sehen, vgl. Fick, Wb.¹ I, 69. — Das ostfrs.-plattd. Wort *bedudden*, *beduddern* stelle ich zu westfrs. *do'dje* schlummern, dusseln, *doderig* dusselig, vgl. afrs. *dudstek* betäubender Schlag; wohl zu idg. **dʰeudh*, vgl. griech. *δύοθλα* Geräte zum Bacchusdienst, skr. *dūdhitā* verwirren, vielleicht auch kleinruss. *dudva* Schierling (als narkotische Pflanze) ebda. — Endlich das ostfrs.-plattd. *lūbben* verschneiden, schädigen, vergiften, bezaubern = ahd. *luppen* ist in frs. nur vorhanden als westfrs. *lobje* kastrieren.

2) Man sagt stl. *ik wol dī wet wikjē* ich will dir wahrsagen. Auf Wangeroog heisst das Wort *wik* (in die st. verba übergetreten; prät. *waik*, part. *wikin*), z. B. *ik wik dī dait*.

wikewin. Wie überall, so galten auch im Saterlande die Zwölften dereinst als vornehmlichste Zeit des Wickens; Genaueres über die dabei gepflegten Gebräuche habe ich nicht erfahren können, weder über das Schuh- und Münzenwerfen in der Neujahrsnacht, noch über das Citieren der künftigen Geliebten in der Thomasnacht: schon bei Strackerjan (I. S. 88, 89, 93, vgl. ob. S. 274) gilt das als geschwundene Sitte. Und ebensowenig glaubt man heute an sonstigen Vorspuk. Es heisst wohl, dass ein Nordlicht künftigen Krieg anzeige, dass ein vom Boden fallendes Stroh Bündel der Vorbote eines Todesfalles sei, dass das Jucken der Handfläche Geldgewinn ankündige; auch redet man wohl vom guten (Pferd) oder schlechten Ausgang und erzählt sich von spuksichtigen Tieren, dass z. B. das Pferd, die Rohrdommel oder die Krähe den Tod eines Menschen voraussahen, dass das Rindvieh durch Prusten nahendes Schneewetter verkünde, die Katze dieses und jenes Ereignis im Hause durch ihr Gebahren prophezeie – aber das sind Redensarten, kein ernstlicher Aberglaube¹⁾: „*det wet wet noch kwēdēn, man dēr iz nēn wōd fon wēr*“.

Insoweit das Zaubern sich nicht auf Weissagung beschränkt, heisst es *heksjē* „hexen“ (s. u. S. 387). Dem Einflusse der Kirche ist es jedenfalls zu danken, dass heutzutage aller Zauber als schädigend, als Teufels- und Hexenwerk gilt und von heilendem Zauber nicht mehr die Rede ist. Früher scheint das anders gewesen zu sein, wenigstens berichtet noch Strackerjan davon. Man bannte Krankheiten in leblose Gegenstände, die Gürtelrose in den Eichbaum, „den Pest“ – das war ein männlicher Unhold – in einen Misthaufen, und Blutungen stillte man durch Bestreichen mit Eschenholz (I. 72, 85, II. 119). Kopf und Zunge der heilbringenden Schlange waren ein Schutz gegen Krankheiten, und mancher Mann trug eine Natternzunge in einem der 24 Westenknöpfe verborgen (I. 66, II. 108 ff.). Auch Segensprüche, von denen jetzt nichts mehr bekannt ist, werden mitgeteilt²⁾.

dat du noch en drächt slōg heb sitt. Es ist ae. *wiccian*; subst. *wicca* engl. *witch* „Hexe“, vorgerm. **wignū-*. Ich stelle das Wort zu idg. *ǵeighi*, vgl. lit. *veja*, *veja*, *veiti* vermögen, lett. *wifchut* wollen; dahin gehört auch awfrs. *wiliga* statt **wigila* Zaubereien, ae. *wiglere* „Zauberer“ u. a. m. Zu dieser germ. *ǵwig* kann ein ahd. *wīgan*, mhd. *wīgen* „conficere“ angesetzt werden, wozu mhd. *ich bin erwigen*, *gewigen* „erschöpft“ gehört. Diese Formen scheinen vielfach mit den Formen von *wihan* „kämpfen“, welche grammatischen Wechsel zeigen, zusammengefallen zu sein.

1) Nur in einem Punkte ist der Aberglaube unausrottbar: ist über einem Hause bei hellem Tage ein Feuerschein gesehen worden, so muss es abbrennen, Jahre können freilich darüber vergehen, eine Zeitfrist ist nicht gegeben. — Allgemeine Teilnahme ist dem durch das unabwendbare Schicksal einer Feuersbrunst Betroffenen sicher. Man schießt die Mittel zusammen, mit denen er sein Haus neu erbauen kann; so bildet die Gemeinde eine allein durch die Gewohnheit konstituierte Versicherungs-gesellschaft. Erst neuerdings findet die offizielle Feuerversicherung allmählich Eingang.

2) „*Petrus und Maria ritten zusammen auf ein Pferd und ritten über eine Brücke, da vertritt das Pferd den einen Fuss. Petrus sprang herunter und bat zu Gott dem Vater, dass er möchte geben, dass alle Litt bei Litt, Sehnen bei Sehnen, Aders bei Aders, Knochen bei Knochen — — — und dasselbige begehre ich hier auch.*“ Diese Umgestaltung des Merse-

Im Mittelpunkte der Gestaltenwelt, die der heutige Aberglaube kennt, steht der **Teufel**. Wir finden noch Spuren seiner heidnischen Art, aber die Hauptzüge hat ihm das Christentum verliehen, und es hat wenig gethan, ihn aus dem Glauben des Volkes zu bannen. Man nennt ihn im Saterlande mit der niederdeutschen (nicht mit der friesischen) Wortform „*de dypel*“, daneben aber, wie überall, mit mancherlei anderen Namen, vor allem mit euphemistischen Bezeichnungen. „*de wilde knub*“ (eig. ein knorriger Auswuchs am Baum) könnte man auf die Plumpeheit im allgemeinen beziehen oder auf den Klumpfuß: dass aber dabei an den knorrigen Ansatz der Hörner gedacht wird, lässt der ebenfalls vorkommende Name „*knübbelhōrden*“, d. h. Knubbelhorn, vermuten¹). Mit *herden*, *stē* (Sterz) und *harstefōt* (Pferdefuss) ist der Teufel, wie überall, ausgerüstet. Vereinzelt erscheint er als feuerglühender Mensch. In Strücklingen ward mir erzählt: „*bī Santjehersgāt* (Ortsn.), *der hebi zē fōr tiden en glimigen kērl blōnkēd det was mid in 't sōmer in 't nocht, un det iz de glōrige dypel wēzen*“. Meist aber heisst es „*de swote dypel*“, und daher sind es hauptsächlich schwarze Tiere, in die sich der Teufel vermöge seiner Macht des Gestaltenwechsels verwandelt. Über dem Hause eines vom Teufel Besessenen kämpfte eine weisse Taube mit einem schwarzen Raben, bis dieser unter inbrünstigem Gebete des Predigers tot niederfiel — *de swote rōk, det was di dypel* (I, 254 ff.). Die Strücklinger wollen ihn als schwarzen Höllenhund und als schwarze Katze (s. unten S. 389) gesehen haben, zu anderen Malen als Kröte oder auch als Pferd im Busche von Bokelesch. Ein Ramsloher Pastor hat den Teufel einst aus einem Besessenen in einen Bullen getrieben, der ist weggerannt und an ein Meer gekommen, das im Moore liegt: noch heute heisst es das „Bullenmeer“, und der Teufel soll dort noch umgehen und nächtens das Heidekraut zählen. Aber auch als *drake*, als ein feuriger Drache erscheint er, und in seinem Schweife trägt er Gold und Silber durch die Lüfte. Schiesst man auf den mit Erbsilber, so fallen die Schätze zu Boden und gehören dem Schützen. Wir werden durch diese Sage an den apokalyptischen Drachen (Apokal. 12, 4: 20, 2) erinnert, der mit seinem Schweife die Sterne vom Himmel nimmt und sie auf die Erde wirft.

Wenn es im westfriesischen Rudolfsbuche heisst (siehe Richthofen,

burger Zaubersprüche war, höchst interessant; die Echtheit dieser Segen aber ist mir zweifelhaft. Noch trügerlicher scheint mir die Herkunft zweier geräunter Sprüche, eines Blutz- und eines Bienensegens, die aus dem Saterlande handschriftlich überliefert sein sollen (I, 68, 69, 105: di Sprache ist plattdeutsch, und die Reime lassen sich in einer stl. Übersetzung nicht halten. „*Innenmutter sette dich, Gottesmutter sette dich. Fest ans grōde Gras. Und mach Honig and Wass*“ müsste in stld. Sprache lauten *fest in 't grōne gras. Un wōk honig an wōks*. — Andere rein christliche Mittel, z. B. die Verwendung des Hochskopfes als Amulet, da er die Leiden Christi enthält, und die christlichen Formeln des Biebssegens (I, 63, 101) bieten wenig Interesse.

1. Di Wortform erlaubt uns nicht, an eine Erklärung als „Knäuel“ zu denken oder an einen Euphemismus, vgl. schwed. *knävel*, westfäl. *knävel*, Mythol. ⁴ S. 825, 836.

Frs. Rechtsquellen 430, 15): „*Willibrord ioc dat leerde dat y fan da nordsea diuelen keerde*“, so sind mit den „nordischen Teufeln“ die Gestalten der heidnischen Religion gemeint. Heidnische Götter und Heroen, alles, was dem Christentum gegenüberstand, ist teuflisch: so sind göttliche, riesische und elbische Züge in der Gestalt des Teufels vereinigt. Riesisch ist das Sinnliche, Rohe und Plumpe. Er wird „*di ōldē*“ genannt (vgl. „*de uald*“ Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein und Lauenburg S. 265); er verbündet sich mit den Menschen, um ihnen bei grossen Bauwerken zu helfen — so auch die Riesen. Diese haben im *Lindöbe* bei Scharrel eine grosse Ziegelei gehabt, in der sie die Steine zum Bau der saterländischen Kirchen braunten; und als sie damit fertig waren, wollten sie nicht weichen und konnten nur mit Mühe verjagt werden (I, 411). Elbisch ist die Verschlagenheit. Für die enge Verbindung riesischer und elbischer Züge im Teufel giebt uns eine stl. Sage ein besonders interessantes Zeugnis. Bekannt ist der eddische Mythos (vor allem aus *Gylfaginning*), dass der Riese *Smidr* den Asen um den Preis von Freya, von Sonne und Mond eine Burg bauen will: *Lóki* lenkt das Ross *Skadilfari* von der Arbeit ab, und der Baumeister wird nicht fertig. Er gerät in Riesenorn: da erkennen die Götter, dass er ein Riese ist, und *Thórr*, der Gott des Gewitters, erschlägt ihn. Mit diesem Mythos hängen verschiedene Volkssagen zusammen, die in Skandinavien und in Deutschland bis heute erhalten sind. In kleinen Zügen weichen sie von der alten Fassung ab. Der Baumeister ist entweder ein Riese oder ein kunstfertiger Zwerg oder der Teufel; er verspricht, einen Bau während der Nacht auszuführen und verlangt als Lohn die Seele eines Menschen. Berücksichtigen wir sodann, dass es sich im Mythos um die Gewinnung der Freya handelt, so ist erklärlich, dass auch in der Volkssage die Frau eine Rolle spielt. Eine häufige Variation ist auch folgende. Der Hahn ist ein Gewittervogel: man denke an den roten Hahn als das Sinnbild des Feuers, an den Wetterhahn und an den Glauben, dass ein im Keller eingemauerter Hahn gutes Wetter bringe. So konnte es kommen, dass in der Sage anstatt des Gewitters des *Thórr* der Hahnenchrei die Vernichtung des Baumeisters herbeiführte, umsomehr, als die Hahnenkrat das Tageslicht, den Zerstörer alles nächtlichen Teufelswerkes, verkündigt und nach der christlichen Überlieferung die Verleugnung Christi beendet. Den mythischen Zug endlich, dass *Smidr* erst vernichtet wird, nachdem seine riesische Art erkannt ist, hat die Volkssage darin bewahrt, dass der Baumeister nur dann sein Ziel erreicht, wenn nicht sein Name erraten wird. Im Saterlande nun erscheint diese alte Sage in zweierlei Gestalt (I, 273). Ein Zimmermeister hat den „babylonischen“ Turm zu bauen, wird aber damit nicht fertig (dieses letzte Moment ist jedenfalls der Grund gewesen, dass man an den Turm zu Babel dachte); da kommt ein Männchen namens „*Vatter Fink*“ und verspricht ihm Hilfe, wenn er ihm geben wolle, was seine Frau unter der Schürze trage. Der

Meister sagt das zu; als ihm aber nachher einfällt, dass sein Weib schwanger ist, gerät er in grosse Angst. In der letzten Nacht vor der Vollendung des Turmes weckt eine alte Nachbarin, die eine kluge Frau ist, durch Händeklatschen den Hahn: der kräht, und plötzlich ist alles Teufelswerk verschwunden. Neben dieser Sage ist noch eine andere erhalten. Ein Mann wird mit dem Kirchenbau, den er übernommen hat, nicht fertig. Da begegnet ihm ein altes Männchen und verspricht ihm zu helfen, doch nach drei Tagen müsse der Meister ihm mit Leib und Seele angehören, wenn er nicht seinen Namen erraten könne. Die Kirche wird vollendet; der Meister rät und rät — vergebens. In seiner Not kommt er an einer kleinen Hütte vorbei, und da hört er einen Knaben singen: „heute Abend kommt Vatter Fink nach Hause und bringt noch einen mit“. So ist das alte Männchen um seinen Lohn betrogen. Ähnliche Sagen werden aus den verschiedensten Gegenden berichtet, vgl. Myth.⁴ 454, 856 Nachtr. 158, 302. Ich glaube nun, dass wir bei der Vergleichung grosses Gewicht auf den Namen des bösen Zwerges legen müssen. Auf Sild wird erzählt, dass eine Zwergin das Wiegenlied singt „morgen kommt dein Vater Finn mit dem Kopf eines Mannes“; dazu vergleiche man die Silder Sage von dem Meermanne Ekke Nekkepenn, die Dersauer Sage vom Knirrficker (Müllenhoff a. a. O. Nr. 411, 419, 416), die Erzählung von dem Trolld Finn, der dem Esbern Suare die Kallundborgkirche bauen hilft, und von dem Riesen Finn, dem Erbauer der Kirche zu Lund (Myth.⁴ 856, 454). Ich vermute zwischen diesen Namen einen Zusammenhang. Schon H. Möller hat (das aengl. Volksepos Kiel 1883 S. 74 fgg., vgl. Müllenhoff, Zs. f. Gesch. VIII, 239) mit Recht hervorgehoben, dass der auf Sild¹⁾ erscheinende Name Vater „*Finn*“ auf langes *i* zurückweisen muss: urfrs. **Fin*, welches mit Diminutivsuffix *-k(c)* im Stl. *Fōk* ergeben konnte. Das Wort scheint mir eine *-no*-Bildung von der idg. Wurzel *peik* (*peiq*) zu sein, vgl. lit. *piktas* böse, *peikū* fluche, altpreuss. *pikals* Teufel (vgl. got. *faihipa*, ahd. *fihida* Fehde). Der Stamm idg. **piknō-* germ. **fīnā-* müsste urfrs. **Fin* ergeben, der Stamm **piknō-* aber würde nach dem Gesetze der germ. Konsonantendehnung zu der Form **fikk* führen, die mit dem *-er* der Nomina agentis verbunden, in dem Namen *Knirrfikker* erhalten zu sein scheint (eig. einen „bösen Drängegeist“ bedeutend). Auch der nordische Trolldname *Finn* lässt sich (unter Annahme alter Wurzelbetonung) aus **fhinaz* erklären²⁾. Also erstreckt sich die interessante Übereinstimmung dieser stldischen mit der nordfriesischen und skandinavischen Sage auch auf die Namensform und das Beiwort „Vater“.

1 Vgl. urfrs. *min* mein, Sild: *min*; aber *sin* Sinn, Sild: *sen*. Vgl. Siebs, Z. Gesch. d. engl.-frs. Sprache S. 138, 213.

2 Vgl. Noreen, Altisl. Gramm. 2. Aufl. § 56. Der nord. Zwergname *Finnr* ist lautlich damit nicht zu vereinigen, sondern ist wohl Übertragung des Völkernamens *Finnr* der Finne.

Was sich sonst an Teufelssagen im Saterlande bewahrt hat, gipfelt in zwei Momenten, einerseits im Teufelsbündnisse, anderseits in der Beschwörung des Teufels. Von einem Pakt mit dem Bösen haben wir soeben erzählt; ähnliches wird mehrfach berichtet. Ein Mann hat sich, um mit seinem Bau fertig zu werden, dem Teufel verschrieben, und seine Zeit ist abgelaufen. Da bittet seine Frau den Bösen, er möge so lange Geduld haben, bis die Kerze, die sie in der Hand halte, ausgebrannt sei. Er willigt ein, die Frau schluckt das Licht hinunter und der Mann ist gerettet. - Sogar ein Pastor in Strücklingen stand mit dem Teufel im Einvernehmen. Der hat ihn einst in Gestalt eines schwarzen Hundes verteidigt; und als einem Mädchen des Kirchspieles von einem Langholter ihr goldenes Kreuz gestohlen war und der Pastor bekannt machte, der Teufel werde dem Diebe den Hals umdrehen, ward das gestohlene Gut schleunigst zurückgebracht. Ein solcher Erfolg ist natürlich nur dann denkbar, wenn nicht die Diebe, wie es oft der Fall ist, selbst mit dem Teufel verbündet sind. Das aber kann man niemals wissen. Sicher ist es bloss von einer einzigen Klasse von Leuten: den Freimaurern. Sie sind sehr eifrig bemüht, ihre Zahl zu vermehren, weil in jedem Jahre einer von ihnen durchs Loos bestimmt wird zu sterben; dem dreht der Teufel den Hals um.

Zur Beschwörung ist alles Christliche, alles Kirchliche gut: der Name Gottes, das Kreuz, auch ein sogenanntes *hilyedöm*, ein kleines Täschchen mit einem Heiligenbilde, das man als Amulet trägt. Begegnet einem der Teufel auf dem Wege, so kann man ihn durch Schläge vertreiben, es müssen aber je drei Hiebe oder doch wenigstens deren eine ungrade Zahl sein; kommt er ins Haus, so ist ein Schuss in den Schornstein von Nutzen. In Strücklingen erzählte man mir folgende Geschichte:

„Op't klastër (Kloster in Bokelesch), dër iz sō'n gëwisën Gerd Hjrman wëzën, un do iz 'er wäigien trög dë busk, un det föntpad iz gien ar 'e loyë treie (Holl. *tree* Steg). Un az 'er bi dë loyë treie kumt un wol 'er ar (über), dō sit dë dýwël dër bi strid (grätschweise vgl. *stridjē* grätschen) ar dë treie. Un dō kwad 'ër: „schikē bi (mach, dass du weg kommst!), det 'k dërär kon!“ Det wol dë dýwël nüt. Dō guyt 'er bi un nimt sîn stok un lait him treie (drei) dërär. Dō guyt 'er bi un pakēt en stok op't öär end öun un slacht him war treie ar. Dō kwad dë dýwël, hī schel noch emal slō. „Na,“ kwet 'er, „un nimt den stok wër üme un slacht him noch wër treie ar. Dō wikt dë dýwël. Dō guyt Gerd Hjrman dërär un etër hūs tōū. Dë öär nicht do kumt 'er en stemē bupër 'n schöstön: „Gerd Hjrman, wër bestē?“ Dō guyt 'er bi un gript det rōūr (Rohr, d. h. Flinte) un schijyt (schießt) in 'n schöstön; eters het he niks wër fon 'n dýwël hërd.“

Der Teufel erscheint auch manchmal in Bezeichnungen und Redensarten, die auf ernstlichem Aberglauben nicht beruhen. Eine Pflanze (*ranunculus sceleratus*) heisst *dýwëlsbit*. Ein gebräuchlicher Spruch ist: „wan 't rint un dë sunē schont, dan sit dë dýwël op Widsbürgen un bakt

póinkóké“. Oft auch hört man sagen: „*best dū di dīwēl, dein ben ik din grót-móder*.“ Wir dürfen darin das riesische Moment erkennen, dass die Mutter (vgl. *Grendles módor*) mächtiger ist, als der Teufel selbst. Auch in einer saterländischen Sage erscheint des Teufels Grossmutter (II, 10). Ein junges Mädchen ward an der Himmelsthür abgewiesen, weil sie bei Lebzeiten sehr eitel gewesen war. „Sie ging wieder zurück auf den Himmelsweg, der nahe am Himmel schön und lieblich war, dann aber schmal und dornig wurde, und wanderte solange, bis sie zu einem andern Wege kam, der breit und ammutig anzusehen war . . .“ Das ist rein biblisch. „Blumen und allerlei blühendes Gesträuch prangten am Wege und dufteten gar lieblich“ u. s. w. — eine Schilderung, die lebhaft an das Märchen von der Frau Holle erinnert. „Wie sie eine gute Strecke gewandelt war, gelangte sie endlich an die Hölle. Dort wurde sie freundlich bewillkommen“ (die Grossmutter, Mutter oder Schwester des Riesen und des Teufels zeigt sich immer zunächst mildgesinnt und mitleidig!) „und eine alte Frau, die in einem grossen Sessel sass, trat auf sie zu und hatte ein grosses Horn in der Hand, und durch das grosse Horn blies die alte Frau sie an, da stand sie auf einmal in hellen Flammen und musste nun ewig brennen.“ Merkwürdig ist in dieser Sage, dass hier nicht wie sonst nur von einem Anblasen zum Zwecke der Bezauberung die Rede ist, sondern dass das Hornblasen hier der Entzündung des Höllenfeuers vorangeht (vgl. auch die „*ubele hornblāse*“ der Kaiserechronik Myth. ⁴ 886).

Wie die Riesen-, so scheinen auch die Elbensagen ganz im Teufels- und Hexenglauben aufgegangen zu sein.

Von **Zwergen** ist mir nichts bekannt geworden, weder von den Alrunen (I, 396) noch von den *olken* oder *olkers*. Sie sollen (Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen etc. S. 288 fgg. 324. 485) bei Holleberg, in der Nähe von Hollen gehaust haben: sie stahlen den Leuten ihr Hausgerät, molken die Kühe, ja sie raubten gar einmal ein Mädchen. Als ihr König gestorben war, sind sie ausgewandert und haben sich von einem Fährmann in Leerort über die Ems setzen lassen. Diese Sage von dem Abzuge des kleinen Volkes ist ja auch aus anderen Gegenden bekannt. In grossen Grabhügeln sollen die *olkers* beerdigt sein, und die Urnen, die darin gefunden werden, heissen darum „*olkerspött*“. Was der Name *olk* eigentlich bedeutet, und inwieweit er mit *alk*, *ülk*, *üllerk* — so heissen anderwärts die Zwerge — verwandt ist (vgl. mhd. *ülve*), ist nicht sicher: ich möchte an eine (wenn auch erst späte) Verknüpfung mit ostfrs.-plattd. *ölk* „böse, hässlich“ denken, vgl. nld. *oolijk*, mhd. *ödelije* „gering“. — Einen anderen Zwergnamen erwähnt Beninga in seiner ostfries. Chronik. Vor langen Zeiten seien die *Normännchen*, kleine Leute aus Norwegen, ins Saterland gekommen, hätten die Einwohner unterworfen und verlangt, sie sollten sich vor ihnen beugen. Das habe der König der heidnischen Normännchen nicht erreicht und habe darum ganz niedrige Kirchthüren und diese gegen den christlichen Brauch

alle an der Nordseite anlegen lassen: wenn nun die Saterländer zum Gottesdienst gehen wollten, mussten sie sich bücken (II, 225). Woher kommt diese eigentümliche Sage? Man könnte meinen: weil die Zwerge heidnisch sind, die Normannen aber, welche den Friesen durch die wiederholten Invasionen bekannt waren, als *h-thena thiad za? f̥sozj̥r* galten, so bezeichnete man das Zwergvolk als „Normännchen“. Indes bin ich geneigt, die ganze Sage als eine volksetymologische Deutung des Normannennamens zu erklären: *nār* ist „elend, winzig, enge“ (germ. Stamm **narwa-*), also „die winzigen Männchen“.

Zu dem Teufel stehen in engster Beziehung die **Hexen**: fast alle Hexerei (*hekstēri*) beruht auf einem Bündnisse mit ihm, sei es, dass dieses direkt mit dem Bösen abgeschlossen, sei es, dass die Kunst des Hexens ererbt oder freiwillig erlernt ist. Die völlige Abhängigkeit der Hexen von der Gestalt des Teufels hat sich wie diese selbst natürlich erst unter christlichen Einflüssen in später Zeit ausgebildet. Man schwört Gott und die Heiligen ab, indem man, eine schwarze Henne in den Armen, dreimal den Kirchhof gegen die Sonne umwandelt; auch durch Formeln kann es geschehen (I, 295). Solche Mittel der Lossagung vom Guten, anderseits die Gebete, mit denen man sich wieder vom Teufelsbündnisse lösen kann und alle die rein christlichen Mittel gegen Behexung¹⁾ sind auch in anderen Gegenden bezeugt. Hier sollen nur die wichtigsten heidnischen Züge erwähnt werden. Das saterländische Wort *hukse* ist aus dem Hochdeutschen entlehnt. Es bedeutet wohl den weiblichen bösen Dämon²⁾, der im Walde haust, und zu dieser Bezeichnung stimmt, dass die Hexen — im Gegensatze zu den Riesen, Elben, Maren u. s. w. — stets böse, niemals gütige Gesinnung zeigen. Aller Hexenzauber wirkt schädigend.

1) Das Zeichen des Kreuzes, das Weihwasser, das *hilgēdōm* (s. o. S. 385), Glockengeläute, Anschreiben der Buchstaben C. M. B. Caspar, Melchior, Balthasar sind die Namen der heiligen drei Könige u. a. m.

2) Zu vergleichen ist skr. *dāsyuḥ* „der den Göttern feindliche Dämon“, ein mit idg. Suffix *-iu-* aus der idg. Wurzel des „feindlich sein, anfeinden“ gebildetes Maskulinum. Ein von derselben Wurzel germ. *tes* abgeleitetes *-jo-*Femininum ist urgerm. **tisjo*, altengl. *tiss(e)*, althochd. *-zisse*, *-zissa*. Da der Dämonen Reich die Luft ist, sind feindliche Dämonen erklärlicherweise Personifikationen des Sturmes und Unwetters. Das lehren viele Sagen und Ausdrücke. Die Hexen „Wetterhexen“ gelten im Volke als Erregerinnen des Gewitters: ahd. *zissa*, mhd. *zisse* bedeutet „Sturm“, „Unwetter“, und Geiler von Kaisersberg nennt die Hexe eine „Zessenmacherin“. Dieses *zëssa* scheint ebenfalls ein von der idg. Wurzel des gebildetes Femininum zu sein: idg. **desnā-* wird germ. **tessō-*, ahd. *zissa*. Berühren sich nun hierin die Hexen als physikalische Gottheiten eng mit den Walküren, die durch Luft und Wasser ziehen, so dachte man sie sich wie auch diese im Walde hausend: ahd. *hagzissa*, vgl. mhd. *haghetisse*, altengl. *hagtes*, *hagtesse*. Das *u* der ahd. Formen *hagazussa*, *hagzus* ist wohl volksetymologische Annäherung an Formen der germ. Göttin *tās* ahd. *tās* „zausen“. (Der früher viel unstrittene Name der augsburgischen Göttin *Čisa*, *Zisa* (Mythol. 4 242 ff.) ist längst als eine zur Erklärung des Namens *Cesare* gemachte Erfindung abgethan worden: es ist aber nicht ausgeschlossen, dass zu dieser das Wort *-zissa* in der oben erklärten Bedeutung mitgewirkt hat, zumal ja öfters Namen von Halbgottheiten auf die Götter angewandt werden.)

Er richtet sich entweder direkt gegen die Menschen, besonders gegen die wehrlosen Kinder, oder wider den Besitz und die Arbeit der Menschen, nämlich gegen das Vieh, gegen Land- und Hauswirtschaft. Schon der Blick der Hexe, das Ansehen mit dem *mal'occhio*, kann Menschen und Tieren schaden oder gar den Tod bringen. Dieses „Entsehen“ wird in gewissen frs. Gegenden, z. B. auf Wangeroog als *schor* bezeichnet, d. h. „genau ansehen“ (vgl. *verschieren* Bremer Wörterb. IV, 661). „*Djā heks he az kalf schird, et lizt 'er al fjaurbaind streket*“ heisst es dort, wenn die Hexe das Kalb „entsehen“ hat, dass es „vierbeinig gestreckt“ daliegt (vgl. Frs. Arch. II, 14). Man vermeidet ängstlich, dass ein verdächtiges Weib ein neugeborenes Kind ansehe oder es gar lobe und berühre. Doch auch Erwachsenen können die Hexen Krankheit und sonstiges Unheil bringen, besonders indem sie ihnen Kränze flechten und heimlich in die Betten stecken. Der Mensch, dessen Lagerstatt diese Verschlingungen enthält, erkrankt und muss sterben, sofern das böse Werk nicht bald entdeckt und verbrannt wird (I, 308); so auch das Vieh, dessen Stall solche Dinge birgt. Dieser im Saterlande sehr verbreitete Aberglaube ist auch aus anderen friesischen Gegenden bekannt. Müllenhoff (Schleswig-holst. Sagen S. 223) erzählt, wie ein junges Ehepaar, in dessen Bett die Hexen Ringe und Kränze gestopft und Unfrieden geflochten haben, in Zank und Hader gerät. Das erinnert an die aus anderen Gebieten stammenden Berichte vom Nestelknüpfen, das Zwietracht unter jungen Eheleuten stiftet. Schlingen und Winden ist die Arbeit der Nornen: „*dat Wyrd gewarf*“ bezeichnete dem Angelsachsen das Wirken der Schicksalsmächte. Hier berühren sich die Hexensagen aufs engste mit dem Glauben an die unheilvollen Schwestern, die den Schicksalsfaden weben¹⁾.

Den Feldbau verheeren die Hexen, nicht nur, indem sie Unwetter erregen, sondern auch dadurch, dass sie Ungeziefer über das Land bringen. In den ostfriesischen Hexensagen spielt die Mäuseplage eine grosse Rolle. Man hat die fruchtspendende Nerthus als Urbild der heiligen Gertrud von Nivelles betrachtet, die als Schutz gegen Mäusefrass angerufen ward; im Gegensatze dazu erscheinen die Hexen als Mäusemacherinnen

1) Der altnord. Name *norn* (germ. **nornó*, Plur. an. *norner*, nach Analogie der *-Stämme* bedeutet wahrscheinlich „Verschlingung, Verknüpfung“. Ich stelle das Wort indessen nicht mit Schade zu einer id2. Wurzel *snack* germ. subst. *nornen* -, sondern halte es für ein abstraktes *n*-Benennung, welches mit der Tiefstufe *nr* der id2. W. *ner* gebildet ist, vgl. lit. *neris*, *neris* „utachn“, *naris* „einen Knoten, eine Schlinge machen“, Fick et. Wb. I⁴ 503 hat ohne Grund diese W. *ner* von der W. *ner* „eintauchen“ geschieden. Die Wurzel ist in beiden Fällen die gleiche. Leskien. Der Ablaut im Lit. S. 337 und somit dieselbe, die Weinhold seiner Deutung der Nornen als Wassergöttinnen zugrunde gelegt hat (Zs. f. d. Alb. VI, 460). Auch für diese Auffassung der Nornen bietet übrigens die frs. Sage eine Anknüpfung, indem die drei Hexen (die englischen *Wardsisters*), nachdem sie Beratung gehalten, auf dem Meere als Sturzwellen ein Schiff zu vernichten suchen (siehe die Wangerooger Sage im frs. Archiv II, 82 fgg. und die Silder Sage bei Müllenhoff a. a. O. S. 224).

(Myth. 912): es gilt als Zeichen einer ausgelerten Hexe, vollkommene Mäuse schaffen zu können, während es ihr in der Lehrzeit meist nur gelingt, ungeschwänzte zu machen. Man geht zu weit, wenn man solche Sagen mit dem Glauben an die Verwandlung der Seele in Tiergestalt verbindet; sie sollen eben nur das verderbliche Thun der Hexen bekunden. Die Schädigung ist der Inbegriff all ihres Zaubers; es ist undenkbar, dass sie je Gutes wirken könnten. Ihre Gaben verwandeln sich, wie die des Teufels, in Kot; nicht einmal das Unheil, das sie selbst berufen haben, können sie bannen. Eine Hexe gestand ihrem Manne ein, dass sie Gewitter erregen könne und bezeichnete zum Beweise einen Baum, den der Blitz treffen sollte. Der Mann band sie daran fest, und sie ward erschlagen (I, 342).

Mancherlei Mittel giebt es, die gegen den bösen Hexenzauber schützen. Von den auf späterem christlichen Einfluss beruhenden sehen wir ab. — Die meisten Hexen fallen schon durch ihr Aussehen auf, sie verraten sich durch die geröteten, tiefenden Augen, durch den Bart oder durch die tiefe Stimme; doch giebt es auch solche, die sich nur in gewissen Situationen oder durch Zaubermittel erkennen lassen. Läuft die Hexe hinter einem Wiesel (*wizilke*) her, so fällt sie. Es braucht nicht das Hermelin zu sein, das schon seiner weissen Farbe halber als heilig gilt; auch das braune Wiesel, das Sinnbild der schönen Frau, ist ein geheimnisvolles Zaubertier, über das die Hexe keine Macht hat (Myth. 254. 494). Unter einer Egge, besonders einer Erbegge liegend, kann man unbeschadet dem Treiben der Hexen zusehen — sei es, dass hier das Ackergerät als solches, sei es, dass nach christlicher Anschauung die Kreuzstellung der Nägel Schutz gewährt. Bekannt ist auch, dass gewisse Kräuter geistersichtig machen: wie es in manchen Gegenden z. B. vom Gundermann gilt, so im Saterlande vom Brombeerstrauch. Auf ihn verwünscht man die *wilwärske* (s. u. S. 392), aus seinem Gedeihen weissagt man die Ernte, und man erkennt die Hexen, wenn man heimlich einen Brombeerzweig bei sich trägt. Soweit die Erkennung; als die kräftigsten Gegenmittel gegen allen Hexenschaden gelten erklärlicherweise die Symbole der Fruchtbarkeit: Salz, Erde und Brot; ferner das Feuer, das im Feuer gehärtete Eisen und das weisse, leuchtende Silber. Weit verbreitet ist ja der Brauch, das Vieh vor dem ersten Austrieb mit Salz zu bestreuen (I. 353). Man sagte mir: „*wan det f' bi förjarsdai det irste mál ütlet' wüd, dān wüd 'ēr sält öpsmitten, un det wüd in dē hēv're öwn-wripen, det et dāronē blip.*“ Neugeborenen Kindern legt man Salz auf die Zunge, dem neugeborenen Vieh Salz oder Erde. Besonders die mit Gras bewachsene Erde hat schützende Kraft: mit grünem Rasensoden bedeckt ist man gegen Zauber gefeit. Salz und Brot ist den Hexen sehr gefährlich. Schiesst man mit Brotkrumen nach ihnen, wenn sie in der Gewitterwolke daherziehen, so fallen sie in Menschengestalt tot zu Boden. Auch der Schuss mit ererbtem Silber kann sie verwunden. Ein Müllerknecht zu

Scharrel sah bei *Melënkiis* (Mühlenkreuz) eine Menge Katzen; da lud er einen vom Vater ererbten silbernen Knopf in die Büchse und schoss: am folgenden Tage waren verschiedene Frauen im Dorfe verwundet (I. 356). Auch die glühende Kohle, die am *páskifjör* (s. Ostergebräuche S. 274) entzündet ist, schützt gegen Zauber. Der heimische Herd, auf dem sie brennt, ist das Simbild des Hauses, und in seinem Bereiche ist man gesichert. Deshalb werden die jungen Kälber nicht über die Schwelle des Hauses getrieben, sondern getragen, als ob sie so in seinem Schutze verblieben. — Alle diese Mittel aber werden nicht nur wirkungslos, sondern sogar verderblich, wenn wir sie aus unserer Macht geben. Darum ist es höchst gefährlich, Salz, Brot oder gar die Kohle vom Herde auszuleihen.

Der Schutz gegen die Hexen ist dadurch erschwert, dass sie ihre Gestalt wandeln können. Meist sind es, wie auch in den Teufelssagen, bössartige oder verachtete Tiere; wird eine Farbe genannt, so ist es in der Regel die schwarze; Tiere, die in der christlichen Religion Simbild der Gottheit sind, wie Lamm und Taube, kommen selbstverständlich nicht mehr in Frage. Dass diese Sagen mit dem Aberglauben vom Angang zusammenhängen, ist erklärlich. Die grösste Rolle spielt im Hexen- und Koboldglauben überall die Verwandlung in Katzen, nicht etwa, weil die Katze der Frijja heilig war (Myth. 873), sondern weil sie das geheimnisvollste der Haustiere und ein Nachttier ist. Schon oben haben wir erzählt, dass Hexen in solcher Gestalt gesehen wurden. Eine andere Geschichte berichtet man in Scharrel (Nordd. Sagen S. 287, vgl. I, 331). Einem Bauer ward immer über Nacht das Bier ausgetrunken, darum beschliesst er, beim Braukessel Wache zu halten. Da kommen viele Katzen, und er ruft: „*kommt pusken, kommt katken, kommt wärmet ju wat!*“ (saterlnd. müsste es heissen „*kunt pūskēn, kunt katkēn, kunt wārmēt jōō wēt!*“). Sie setzen sich ums Feuer; da bespritzt er sie mit kochendem Wasser, und im Nu ist alles verschwunden. Am andern Morgen aber hat des Bauers Frau ein ganz verbranntes Gesicht gehabt. Zuweilen erscheinen die Hexen auch als Hasen (I. 333); gewöhnlicher ist die Gestalt der Sau, des Bockes, der Kröte u. a. m. Tiere spüren solchen Spuk weit eher als der Mensch, besonders Pferde und Hunde gelten als geistersichtig. In Scharrel hörte ich darüber Folgendes:

„*En pör hunért trēdē* (Schritte) *in 't westē fon halk ō'gēr* (vgl. oben S. 274), *der iz dē hīgstokk* (Hengstkolck), *wir zē tofārēn 's mēdēns med dai-wēdēn* (Tagwerden) *in schīnēl ūtkāmen blokēd* (gesehen) *hebe wolnē, dē etēr 'n līndēpōl bi Gēdērs kīps fīrbē, rōnēn wīzē schēl. Hēr wolēn zē ōk noch mōr spok blokēd hebe: enēē fērtēle fon 'n mutē med fārēgērē* (Sau mit Ferkeln), *ōēr fon trō wījālījdlē med 'n sek* (Sack) *op 'ē kop. Dē līndēpōl, wir nū gērslōnd* (Grasland) *iz, was tofārēn wātēr, un hat ōk nū noch līndēmōr. Insēn brochtēnē fētē* (Jungen) *dēr dō hāpē in 'ē wēdē un haldēn zē 's mēdēns med dai-sch mōrēn wātēr, un dē kēmēn hīm ōk dō mutē med 'ē fārēgērē jōn, wīrār zē dōnē hōy* (gehörig bange) *wādēn. Dē stīndēn jō dē lēd ōn „dē līngē mēdēn*

kumt“ (der liebe Morgen kommt) *un gôjen stilsêigend an den spök fêrbt*. Man *do haystê spitsendê do ôrê un fupên (fepên) ên tō frênskjen* (wiehern), *az wan zê ôk wet blokêd hadên, det nit (g)ucht* (recht) *was*. *Det iz wêr, dō haystê sio* (sehen) *oftêr mor az dē mînskêne, apôrt* (besonders) *wan wel sturpê môt*. *Ok dō hûnde schelne sô wet sio kône un setê sik dan op 'êrs un huljê in êns fôd*.“

In Tiergestalt erscheinen die Hexen häufig beim nächtlichen Luftritt. Ausfahrt und Körpertausch werden durch Formeln und durch Einschmieren mit einer Salbe erleichtert, die auch Hexenbutter¹⁾ genannt wird. Von solchem Zauber ward mir in Strücklingen Folgendes erzählt:

„*Oldê loyê Remêr, dē iz in Bâljêne* (Bollingen) *wêzên, un dē iz bî samêr-dai etêr 't Raiderlo'nd wâigên to' mîên* (mähen), *der hed 'êr gers mînd op Mârîenkôer*. *Un dē knecht, dē hed him firtelt, det dē bor sîn wêy jû wâs ên hekshê*. *Dō kured Remêr tōw den knecht, hî schel 'êr tîrkên of dwô* (er soll denken davon thun, d. h. daran denken), *wan jû herât guyt dē nâcht âer*. *Do hed zê ên putken stên op 'n schôstênbosên, dêr iz solnê* (Salbe) *an wêzên, der hed zê sik med smort, un dôn kured zê: „herâtêrdetot!²⁾ to' n schôstên herât*. *ôwêr busk un brâkê un det tōw Brêmên in 'n wînkêlêr*.“ *Det hêrt dē knecht, dē guyt nû ôk bî un smôrt sik un guyt ôk unêr 'n schôstên stôwendê un kured ôk: „herâtêrdetot to' n schôstên herât dôr busk un brakê*. *Do kumt dē knecht bî det wîgmînskê tōw Brîmen in 'n wînkêlêr, un dē kledêrê* (Kleider) *synt âl kîet ritên* (entzwei gerissen), *wêl det êr trûg busk un brakê was kêmîn*. *Dō sitê zê so loyê to' dē mêdîntêl* (Morgenzeit), *dō kured zê to'wônêr: „nû iz 't tîd fon etêr hûs*.“ *Dō guyt det wîm bî un rakt sik in 'n sêgebuk* (giebt sich in einen Ziegenbock), *dō kured zê to' n knecht, nû schel 'êr op jû sitê guyt*. *Do sprîngê zê bî Twiskênener mêr, man jû kured firtêl to' him, hî môt nê wud* (Wort) *kudê*. *Nû synt zê fôr Twiskênener mêr, un dō nîmt dē sêgebuk sik op un sprîgt âr 't mêr* (über das Meer), *un dō wunêrt sik dē knecht un kured: „det iz 'ên go'êdên sronj fon 'n twêbênên buk*.“ *Dō fâlt hî dîro*, *un dō hed hî twên dâgê gôên êr êr bî 't wîgmînskê kêmîn iz op Mârîenkôer*.

Zu Trinkgelagen und Schmausereien, besonders aber zu Tänzen kommen die Hexen nachts an bestimmten Orten zusammen. Solche Plätze sind im Saterlande bei dem genannten *Melengkîas* im Kirchspiele Scharrel, sodann unter dem *Hudenkêbôm* und bei dem *Budênjêpo*³⁾ in Strücklingen. Es kommt vor, dass zur Nachtzeit die Hexen den Wanderer dort zum Tanze auffordern und ihn, wenn er Folge leistet, mit Gold belohnen: ihre

1) Dieser Name soll dann auf eine Pilzart übertragen sein Nordd. S. S. 378, 512. vgl. unsere „Hexen“- und „Satanspilze“.

2) Man wird hier an das Hornblasen der Hexen erinnert, vgl. Myth. 886; die Sprache ist plattdeutsch.

3) *Hudenkêbôm* (nicht *Hudênjêbôm* Nordd. S. S. 287, vgl. I, 316) bedeutet wahrscheinlich „Hornbaum“, d. h. Eckbaum (*hudên* = Horn) oder „Hornissenbaum“ (vgl. ndd. *hornke*). *Budênjêpôw* = Quellsfuhl (**budên* = Born, Quelle).

Gaben aber verwandeln sich wie die des Teufels nachher oft in Kot. In Strücklingen erzählte man mir:

„Gröt Hinrik fon Holner fön un Jan Frans üt Rómels künne in de mädentel fön 'n Berschler merked un kōme in Bālenj bi Hudenkēbom. Dō kwēde dō heksēn tō Frans, of ze wel en spil spļje woln, dōn scheln ze 'n dākat hebe. Wān det en spil üt iz, dōn kwēde ze „Jān Frāns, nōch ān dōns, mīdēn (morgen) en gōlden dōkat.“ Jān 'i mādēt d kumt Jān Frāns in 'n slōp, un he hed mōnd, he hed in 'n sōsēl sēten, un do sīt 'er op en hōpstkētel, un sīn gōlden dōkat sīt in sōn tōske.“

Mit dem Hexenglauben berühren sich in verschiedenen Punkten die **Marensagen**. Sie haben wahrscheinlich ihren letzten Grund im Seelenglauben und in der Annahme einer Seelenwanderung, und so erscheinen auch die Maren oft in Tiergestalt, vornehmlich als Pferde oder als Böcke. Die Maren kommen aus England, das ja als Heimat der seelischen Geister gilt. Auf Besenstielen fahren sie durch die Lüfte oder rudern auf einem Siebe durch die Flut. Sie erscheinen dann als schöne Jungfrauen, und lieblich tönt ihr Sang. Nimmt man ihnen Ruder und Sieb, so hat man sie in der Gewalt. In allen diesen Punkten herrscht Übereinstimmung mit den Walkürensagen. Im Saterlande heisst die Mare *waldrärske*; trotz aller Bemühungen aber habe ich diese Bezeichnung nur in der Redensart gehört *jā waldrärske hed mē ānērēād*, d. h. „der Alp hat mich untergehabt“. Auch andere friesische Namen der Mare beruhen auf dem Glauben, dass sie reitet, sei es auf einem Pferde oder auf einem Stocke. Die Wangerooger nennen sie *radmōer* (nach Ehrentraut, Frs. Arch. I. 386; II. 16 *radmōer*, d. h. „Reitmähre“: es ist wohl eine volksetymologische Angleichung der *a*-Form (vgl. ags. *mara* Mare) an wang. *mōer* „Mähre, Stute“, sowie auch das mittelniederländ. Wort *mare* im neundl. zu (*nachtmērie* geworden ist. Diese *radmōers* oder *bokheksen* reiten auf einem *bānzestōk*, den nordischen *tinnradur* vergleichbar. Da nun altfries. *walu-*, *wale-* (ags. *walu*) „Stock“ bedeutet (vgl. nordfrs. Festland *wāl*, Sild *wal*), so sind wir berechtigt, stld. *waldrärske* als „Stockreiterin“ zu erklären¹). Die Übersetzung „Totenreiterin“ und die daraus gefolgerte Beziehung zu dem Namen der Walküren (vgl. Mogk, Grundriss d. germ. Phil. I. 1014) braucht man also nicht anzunehmen.

Die eigentlichen Marensagen (I. 375 fgg.) sind heute vollkommen in dem Hexenglauben aufgegangen, und selbst das Charakteristische, der Alpdruck, ist zu einem Hexenzauber geworden. Nur aus vereinzelt kleinen

1 Das ostfries.-plattl. *waldräer*, wanger, *waldräer* (*waldräer* Frs. arch. I. 386 habe ich nicht gehört; es ist wohl ein Lehnwort aus dem Plattl.) scheinen spätere Maskulinbildungen nach *waldrärske* zu sein; man vgl. den Glauben an weibliche Werwölfe. — Das stl. Wort *waldrärske* (Ndd. Sagen S. 419) habe ich nicht vorgefunden; an eine Form *waldrärske* und an die daraus gefolgerte Beziehung zum Spinnrade stl. *wal* glaube ich nicht (I. 390).

Zügen lassen sich die älteren Verhältnisse noch erkennen, z. B. daraus, dass die Maren bisweilen auch Gutes wirken: dass ihre Gaben im Gegensatze zu denen der Hexen gering scheinen, sich aber später in Schätze verwandeln u. a. m. Die Maren handeln nicht wie die Hexen aus freiem bösem Triebe, sondern durch eine unglückselige Bestimmung gezwungen. Das um Mitte Oktober in der Galluswoche geborene Mädchen ist eine *wábr'dèrskè*; unter sieben Mädchen ist stets eine Mare. Man schützt sich vor ihr am besten, indem man Schlüssellöcher und Thürritzen verstopft, denn nur durch diese darf sie eindringen; auch ist es gut, dass man eine Hechel mit Zinken über sich lege, um die Mare aufzuspiessen, oder dass man die Schuhe umgedreht vor das Bett stelle — dann glaubt sie, man sei nicht daheim.

Selten nur hört man vom **Werwolfe** reden. Über die eigentliche Bedeutung dieses Wortes geben uns auch die niederdeutschen und friesischen Mundarten keinen Aufschluss, denn eine einheitliche Grundform lässt sich nicht gewinnen. Auf altes *ō* scheint nnd. *werwulf* zurückzuweisen, woraus mit volksetymologischer Umdeutung *wederwulf* gemacht ist (Doornkaat Ostfrs. Wb. III, 543, Mnd. Wb. V, 609); nnd. *warwulf* erinnert an *warg-st* „Unfrieden stiftender Geist, Wirrgeist?“. Eine (nicht umgelautete) *a*-Form setzen sowohl nnd. *waarwulf* (Bremer Wb. V, 201, vgl. nld. *waren* „umgehen, spuken“), als auch die auf Wangeroog geltenden Bezeichnungen voraus. Hier nennt man scheltend einen gewaltthätigen Menschen *wōrwālf* oder auch *mōerwālf* (*ik mōer* „ich morde“). Im Saterlande habe ich von dem Wolfe nur als von einem Korndämon gehört (vgl. Mannhardt, Roggenwolf passim), und zwar scheint er hier mit dem Kornbär verschmolzen zu sein, denn man nennt ihn *barwulf*. „*Barwulf sit in 'n rōge un gript do bēdenē* (Kinder), *wān jī in de rōge kōme*“ (Hollen). Alle diese frs. Formen können weder mit einem alten *wēr* zusammengestellt werden, noch mit ahd. **warīwulf* (ags. *werewulf*), welches Kögel (Grundriss d. germ. Phil. I, 1017) mit got. *wasjan* verknüpft und treffend als „Wolfskleid“ erklärt hat: dem ahd. **warīwulf* müsste altfrs. **werewulf*, wanger. **wǵrāwālf* entsprechen. Ich vermute, dass ahd. **warīwulf* wie so viele andere Formen (*wederwulf*; *wchrwulf*; vgl. *meerwolf*, *beerwolf* Myth. III, 316) die volksetymologische Umgestaltung eines nicht mehr verstandenen Wortes war. Das altnord. *vargūlf* bietet hier jedenfalls die beste Stütze: ich glaube, dass wir einerseits an got. *warg*s, altsächs. *warg*, anderseits an got. (*ga*)*warjan*, ags. *wergan* (*werian*) ahd. *weryan* anknüpfen und damit sowohl die *a*- als auch die *e*-Formen erklären müssen.

Wir haben Hexen und Maren als Luftfahrende kennen gelernt; aber davon, dass sie im Gefolge der grossen Götter erscheinen, weiss die heutige Sage nichts mehr. Strackerjan (I, 369 fgg.) erzählt, dass die Saterländer den **wilden Jäger** mit dem früheren Herrn von Esterwege im Kirchspiele Lorup identifizierten: mit bellender Meute ziehe der *Wojnjäger* durch die

Lüfte, das ganze Jahr hindurch müsse er jagen — mit Ausnahme der hellen Nächte. Der Name *Wojnjäger* = *Wodanjäger* klingt ebenso verdächtig wie der angebliche Name des vierten Wochentages = *Goudensdej* (II, 24)¹⁾. Man sagt in Hollen „*de wâjen wed jâgêd*“, d. h. „der Wagen wird gejagt, schnell gefahren“, also kann „*Wojnjäger*“ im Stl. einen „Wagenjäger“ bedeuten. Vielleicht weist das auf die namentlich in Westfalen verbreitete Sage hin (Kuhn, Westfäl. Sagen II, 87), dass der wilde Jäger den Himmelswagen (d. h. den grossen Bär) lenke. Da nun nicht nur die Plejadengruppe, sondern auch der Wagen oft als Siebengestirn bezeichnet wird, so scheinen mit der Sage vom „*Wojnjäger*“ die von Strackerjan erwähnten und gar oft wiederholten „dunkeln Beziehungen des wilden Jägers zum Siebengestirn“ gemeint zu sein. Von der wilden Jagd und vom „*Weltjäger*“ (Nordd. S. S. 290, 427, 504), überhaupt von *Wodan* und *Frija* habe ich sonst keine Spur vorgefunden. In Scharrel freilich ward mir erzählt, dass ein Schäfer mit seiner Herde nächtens spuken solle.

„*En schêpêr, di schel hîr med 'n kopêl schêpê 's nâchêns herâmê wêdjê; det wed fon enge hîr kwêdên, det zê 'n wartêk (wirklich) blôkêd hebê. Fon Farmêsond (Fermessand) kumt êr hêr un drift etêr schêpmêr wai.*“ Es wäre aber gesucht, darin eine Beziehung auf Wodan als Hirten sehen zu wollen.

Wir haben hier wahrscheinlich mit einem **Nachspuk** zu rechnen, wie er an mehreren Orten umgehen soll und namentlich da, wo ein Mord geschehen ist. Ein alter Scharreler erzählte mir Folgendes (vgl. II, 226).

„*In ôldê tidên, dêr schelên hîr twên wêzên hebê, dô hebê sik ên 'ên ûer herûtfreged (herausgefordert), det jo wolnê sik hooê, un do hebê zê sik der hooên bî Mylêrs hûs bi dê Hebrîg, jê. Der iz dî êne dôd kêmên. Un dô synt zê bigên hîr un hebê him dêr ên stên set, un dî stên dî schûl sô 'n twên bet tredêl fot (2—2½ Fuss) in 't fiôrkant (Viereck) wêzê. Un bopê was dî plat, un der was ên fiôrkantîg gat ônhooên, un dêr hed ên kîjs (Kreuz) anê stên. Jî, den stên, den heb ik noch blôked, man det kîjs, det wê dêr al ûtê.*

In Utende ward mir folgende Spukgeschichte berichtet:

„*Det iz nû triôhunêrt jîr hêr, dô sunt 'êr twên brôwêrê, dô frêê etêr ên wucht (Mädchen), un t'evens (abends), as zê etêr hûs tō guje, gujt dî ên farut, un bî Krakenbûrnds hûs tō Utendê, do gujt hî unêr dê trêv (Steg) sitên; as dî ôêr kumt op dî trêv, do stat hî him med 't saks (Messer) in 't lîj. Dô rûp hî: „têrmê in min êrme“ (Gedärme in meinen Armen) un stôrê. Dî det nû dên hed, iz wêg ronên un iz med 'ê mutê ûr dê êi fadên (gefahren), dô iz hî etêr dê Berfkê (Flurname) ronên un dêr hed hî sik*

1) Alle fries. Mundarten, die den alten Namen bewahrt haben, zeigen anlautendes *w*, z. B. newestfrs. *wansdê* (Gronw., *wansdê* Hindeloopen etc., nordfrs. *winsdai* (Sild), *wêdênsdâi* (Oldsum), *wênsdêi* (Wiedingharde) u. s. w.; vgl. ostfrs.-plattd. *wunsdag*. Anl. *g* ist nur im Nidd. zu belegen, z. B. *gudensdag* 1475 Friedländer Nr. 1530., newestfâl. *guensdag*.

fērhalēd (erholt); *wer lu eters blūn iz, det wēt ik nit. Nū schel hi noch spōⁿkēnjē: wan dēr 'n mutjēr wai fart, dān let 'ēr sik ūrsetē un bitālēt twēn grōtē, dō lait 'ēr op 'ēn mēstbānjēk dēl.*“

Solche Geschichten erhalten sich meist in einer ganz bestimmten Fassung: zu verschiedenen Zeiten sind sie mir mit fast gleichen Worten erzählt worden; ja zuweilen stimmen sie, soweit das aus dem hochdeutschen Texte zu erschliessen ist, fast wörtlich zu den Berichten Strackerjans, die um ein halbes Jahrhundert älter sind (vgl. z. B. I, 184; II, 226).

VIII. Lebensweise und Erwerbsquellen.

Die Beschreibung der Lebensweise und des Erwerbes sind nicht zu trennen. — Früher waren die meisten Saterländer Schiffer (*bōtjēr*). Sie verdienten ihr Brot damit, dass sie die Produkte Westfalens, die zu Lande nach Ellerbrok gebracht wurden, von dort in ihren Booten die Leda hinab nach Leer und Emden fuhren und Erzeugnisse Ostfrieslands, namentlich Butter und Käse, als Rückfracht nahmen; andere zogen in ihren Booten grosse Steine, die aus der Gegend des Hümmling, von Lorup und Wrees, auf Wagen nach Ellerbrok geschafft waren, stromabwärts nach Utende, wo sie zu weiterem Transporte verladen wurden. Diese *bōtjēr* gab schweren und nur geringen Verdienst. Sie hat ganz aufgehört, seitdem durch die Eisenbahnen ein bequemerer und schnellerer Verkehr zwischen dem westfälischen Hinterlande und der Nordseeküste ermöglicht ist. Einzelne Schiffer nur haben das Gewerbe aufrecht erhalten: die einen haben kleine Seeschiffe (*schipē*), mit denen sie nach Emden und dann über See fahren; die anderen haben sogenannte *muten* (eigentlich „Säuer“) oder auch *holjē* (halbe) *muten*, die in Strücklingen gebaut sind und darin führen sie auf den Kanälen Torf nach Barssel und Augustfehn.

Mit diesem Schiffergewerbe hängen verschiedene Weisen der **Moorkultur** zusammen. In erster Linie nämlich geschieht sie durch die grossen Kanalanlagen, die 1840 begonnen und seitdem stetig gefördert worden sind. Der Bau dieser wichtigen Wasserstrassen hat sich nur dadurch ermöglichen lassen, dass die Moorstrecken, durch welche sie führen sollten, besiedelt wurden; denn die ausgegrabene Masse musste zur Torffabrikation verwandt werden. Darum sind grosse Torfgräberkolonate gegründet worden, und diese sind laut der Bevölkerungsstatistik in gutem Aufschwunge. Kolonisation und Kanalbau schreiten gemeinsam allmählich weiter aufwärts, z. B. ist der bei Ubbehausen in die Saterems mündende und von da begonnene „Saterländische Westkanal“ bis nach Strücklingen südwärts fortgeführt (s. oben S. 239); der ausgegrabene Torf ist mit Booten die Leda abwärts gebracht worden. Natürlich tritt durch diese Anlagen das Saterland in engere Verbindung mit der Aussenwelt; und wie jene Siedlungen in den letzten zehn Jahren das Kirchspiel Strücklingen in

seinem Charakter sehr verändert haben, so werden sie vielleicht auch bald die Eigenart des übrigen saterländischen Gebietes vernichten.

Eine andere Art der Urbarmachung ist die sogenannte „Fehnkultur“ (plattl. *fēn*, vgl. stl. *fēn* „Moor“). Die obere Schicht des Moores wird abgestochen und als Torf auf den Wasserstrassen in die Marsch geführt. Von dort bringen die Schiffer tierischen Dünger und Schlick zurück; der wird auf die abgetorfte Fläche geworfen und giebt, mit dem Moorboden vermisch, ertragfähiges Land. Das Aussehen solcher Strecken ändert sich bald: an die Stelle des Gabelstrauches (*post*) der Sumpfheide und der gemeinen Heide, welche hauptsächlich die Flora des unkultivierten Moores ausmachen, treten das duftende Ruchgras und verschiedene Arten des Klees. Diese Art der Bodenverbesserung ist natürlich nur dort denkbar, wo Wasserstrassen den Transport erlauben. Die Ausfuhr des leichten, billigen Torfes der oberen Moorschichten hat dann zur Gründung von grossen Fehnanlagen, Torfexportplätzen, geführt, unter denen Rhauderfehn und Augustfehn die bedeutendsten sind. Diese letztere Anlage hat dem Lande besonders grossen Vorteil gebracht, da sie selbst grosse Massen von Torf verbraucht. In Hüttenwerken wird dort nämlich Roheisen verarbeitet, und der billige Torf wird theils als Brennmaterial, theils in Form von Torfgas zur Eisen- und Stahlbereitung verwandt.

Eine dritte Art der Melioration, die Überdeckung des zu beackern den Moorbodens mit einer Sandschicht (Dammkultur), hat im Saterlande keinen Erfolg gehabt, und auch die Versuche, den Ackerbau durch Auftragen von Kunstdünger (namentlich von Kali) auf das Heideland zu fördern, haben nachgelassen. Im eigentlichen Saterlande herrscht im allgemeinen noch die alte Brandkultur. Das Moor ist von der Gemeinde (bzw. vom Staate) auf bestimmte Zeit an die einzelnen Bauern „ausgewiesen“, und die betrachten es, so lange sie es bewirtschaften, als ihr Eigentum. Ist es einige Jahre lang genutzt, so muss es Jahrzehnte hindurch brach liegen: es fällt an die Gemeinde zurück, und der Bauer erhält ein anderes Stück zur Bewirtschaftung.

Sobald der Winter vorbei und das Moor zugänglich ist, um Ende März oder Anfang April, beginnt dort die Arbeit. Gesetzt, man hat ein *fēn* von 50 Schritt Breite (die Längenausdehnung ist selbstverständlich nicht begrenzt) und will davon einen *llep* (d. h. Abschnitt, 300 Fuss) bearbeiten, so muss man zuerst Abzugsrinnen graben (*grappi*). Durch diese teilt man 10 Äcker, jeden von 5 Schritt Breite und 100 Schritt Länge, ab; dann hackt man sie auf (*hokj*) und lässt sie trocknen. Ist die Witterung günstig, so geht das schnell, und bald kann gebrannt werden (*sm lē*). Man nimmt dann eine alte Pfanne (*pōpknēspann*) voll *fēn*, zündet das an und lässt, indem man die Äcker entlang geht, hier und da etwas Feuer fallen. Bei Sonne und starkem Wind brennt das Moor gut ab und bleibt nun bis Ende Mai liegen. Anfang Juni wird Buchweizen (*bo'kēti*) gesät und mit der

Egge (*aidē*) eingeharkt; ist das Land noch neu, so wird er auch wohl mit der umgedrehten Egge eingeschläuft (*oʹnslurjē*). Den Pferden, die vorgespannt werden, bindet man kleine runde Holzbricken (*haupstēbrikē*) unter die Hufe, um ihnen eine grössere Fläche zu geben und so das Einsinken auf dem Moorboden zu verhindern. Ist der Acker geebnet (*sliechtjē*), so lässt man den Buchweizen keimen, wachsen und reifen (*kīnē, waksē, rip weʹdē*), und zu Anfang September kann man ihn mähen (*mjō*, prät. *mīndē*, part. *mēnd*). Man bindet ihn in Garben (*ātumē*, d. h. ausnehmen), lässt ihn acht Tage lang trocknen, wendet einmal, lässt ihn noch ein paar Tage liegen und fährt ihn dann ein. Zu Hause wird er gedroschen (*tērskē*), und dann wird er entweder gemahlen und als Mehl zu Pfannkuchen verbraucht, oder er wird nach Holland verkauft, wo Grütze (*gortē*) daraus gemacht wird.

Aber auch das unkultivierte Moor liefert dem Saterländer wertvolle Erzeugnisse: die Heide und den Torf. Ist der Winter nicht allzu streng, so gehen die Männer hinaus zu *hēdēhōēn* (Heidehauen). Es giebt zwei Sorten Heidekraut, die *dāphēdē* (Kopfheide) und die gewöhnliche Heide; jene wird gepflückt (nicht gemäht) und dann zu Besen (*beʹzēmē*) und Heidquasten verwertet (*hēdbersē*, eig. Heidebürsten, kleine Handbesen zum Scheuern; in Jeverland heissen sie *bōnēr*, vgl. ags. *bōnian* „polieren“); die andere Heide wird mit der Sichel (*dī sīl*) gehauen und als Kuhfutter, Streu, Düngmittel oder — wenn sie lang genug ist — zum Dachdecken (*tekē*) gebraucht.

Mit dem ersten Frühling schon beginnt eine andere und wichtigere Arbeit auf dem Moore: das Torfgraben. Dazu gehören immer zwei Leute, der Gräber und der Karrer (*grēpēr, kardēr*). Der Gräber macht zunächst eine Grube (*ōʹndōbē*), in der er stehen will, und dann sticht er eine Ausreutung (*„en wodenjē stēc“*)¹⁾ ab. Die Torfgrube (*deʹt dēgrēb*) wird 12 Soden tief und 30 Soden breit. Der Gräber sticht nun die einzelnen Soden mit dem Spaten ab, der Karrer spiest sie mit einer *prikē* aus der Grube, legt sie auf die Karre und bringt sie in die *sprēdēnjē* (Ausbreitung), wo sie trocknen. Dann werden sie in kleine runde Haufen von neun, später in grössere von 12 Soden geordnet (*litjē* und *grōtē rīpē*), wobei die untersten, noch zu feuchten Soden einstweilen zurückbleiben; schliesslich wird alles in grosse Büten (*beʹtē*) gehäuft. So ist es Brauch, wenn man für den eigenen Bedarf sticht; bei den grossen Torfgräbereien werden die Soden in *wālē* gebracht: das heisst in *wālē flēc* oder *bonkjē*, eigentlich „aufbanken“.

Schliesslich liefert das Moor indirekt noch ein anderes wichtiges Produkt, den Honig. Die Bienen sammeln ihn in grosser Menge aus den duftigen Heidekräutern, und so sichert die Imkerei manchem einen guten

1) aus *ʹwandunge*; ich stelle es zur germ. | *wand*, vgl. as. *wiodan*.

Nebenverdienst. Sieht der Imker (*imkër*) einen Schwarm, so folgt er ihm, bis er sich an einen Baum setzt. Der Mann legt sofort seine Mütze (*kipsë*) dabei nieder — das ist nach Bienenrecht ein Zeichen des Anspruches —, holt von Hause einen Bienenkorb (*imetönc*) und setzt den Schwarm ein. Der sammelt nun eifrig. Ist der Korb voll Honig, und hilft kein Aufsetzen (d. h. Vergrössern des Korbes), so hat die Königin noch Samen in den Zellen (*jâ müer hed noch sêd in de müerdopë*), und man muss schwärmen lassen. Manchmal kommen dann noch ein oder zwei Nachschwärme (*êterswörmë*). — Die Gewinnung des Honigs im September geschieht wie überall: die Drohnen (*dranën*) werden mit Schwefel (*swicil*) getötet; der Honig (*det honig*) wird ausgebrochen, erwärmt und in einem Beutel ausgedrückt (*âtbrêkë; wörm makjê; in 'n pyt attäic*, Faktitiv zu *tjo* „ziehen“); das Wachs (*waks*) wird ausgeschmolzen und ausgepresst. Manche Imker, die eine grössere Zucht betreiben, ziehen im Frühling mit den Bienen nach Ostfriesland, wo die Rapsblüte eine gute Weide bietet; ist auch dort noch nichts zu finden, so müssen sie mit Honig füttern. Sie kehren erst zurück, wenn die Bienen geschwärmt haben und im Saterlande Heide oder Buchweizen blüht.

Die ganze Arbeit der saterländischen Bauern verteilt sich auf drei Stätten: auf das Moor — dessen Nutzung haben wir kennen gelernt; ferner auf Haus und Hof; endlich auf das nicht fern vom Hause gelegene Wiesen- und Weideland und die Eschländereien¹). Esche (*isk* aus **itsk*? vgl. got. *atisk* Saatfeld) heissen die kleinen zerstückelten Felder in nächster Nähe des Dorfes, deren einzelne Parzellen meist verschiedenen Besitzern gehören und die, weil die Zugänge gemeinsam sind, möglichst gleichzeitig bewirtschaftet werden müssen. Wie schon ein Blick auf die Karte lehrt, sind dieser Grundstücke nicht viele, denn das Saterland ist nur ein schmaler Strich Sandbodens. Von grösserem Grundbesitze ist hier nicht die Rede. Fast jeder aber ist Eigentümer seines Hauses, seines Grundes und Bodens: dass noch einzelne Stücke dazu angepachtet werden, kommt wohl vor, ist aber nicht die Regel. Dieser Grundbesitz ist im Saterlande fast durchgehends verschuldet. — Bezüglich der Erbschaftsregulierung herrscht das Recht der freien Teilbarkeit des Grundes. Wenngleich die Regierung die Festlegung desselben durch Errichtung von Grunderbestellen in dem Sinne begünstigt, dass der Grunderbe (der älteste Sohn) 20 pCt. des schuldenfreien Wertes der Stelle als „Voraus“ erhält, die übrigen 80 pCt. aber zu gleichen Teilen gehen, so ist im Saterlande von dieser Einrichtung doch kein Gebrauch gemacht worden.

Auf den Eschen wird Gemüse, vor allem aber Getreide, und zwar Roggen gebaut. Betrachten wir einmal diese Feldarbeit. Im Frühling muss zuerst das Land für die Sommerfrucht gedüngt werden: das nennt

1 Über den Flächeninhalt siehe Kollmann, Zs. d. Vereins f. Volkskunde I. 394.

man *ürmüksjē*, übermisten. Dazu dient tierischer Dünger, der mit dünnen runden Soden der Gras- oder Heidenarbe (*plāgē*)¹⁾ vermischt ist. Ist dann gepflügt oder umgegraben, so wird die Sommerfrucht, besonders Hafer (*haurē*) gesät und werden Erbsen, Bohnen und Kartoffeln (*ärte*, *bōnē*, *tufēlkē*) gesetzt. Auf dem Gemüseland ist viel zu thun: es muss tüchtig gejätet werden (*jūdē*), und die Erbsen müssen *strakē* zum Ranken haben; um das Getreide braucht man sich nicht kümmern. Zu *Sent Jōkub* (Jakobi, 25. Juli) erntet man die Erbsen und Bohnen ein (*ōplūkē*, eig. aufziehen); die Kartoffeln bleiben bis September in der Erde, dann werden sie entweder mit der *färkē* ausgenommen (*ātkrīgē*) oder ausgepflügt (*med 'ē plōng üttrīgē*). Hafer wird Ende August gemäht, Gerste etwas früher. Der Buchweizen wird fast nur auf dem Moore gebaut und nur vereinzelt auf Sandboden, damit er das Unkraut vertilge. Gerste (*jerstē*) giebt es wenig. Früher baute ein jeder wenigstens soviel davon, dass er für seinen Hausbedarf das Bier brauen konnte (*bīor hōrē*); das hat aber längst aufgehört. Selbst die Sitte, bei der Geburt eines Kindes zu brauen — die Wöchnerinnen mussten doch Bier haben! — ist nun abgekommen.

Einfacher ist die Arbeit bei der Winterfrucht. Ist das Stoppelfeld gefalgt (*folgē*), gedüngt, gepflügt (*toljē* afrs. *thia*? vgl. ahd. *zīla* Zeile?) und geeggt (*aidjē*), so kann im Herbst der Roggen (*de rogē*,²⁾) gesät werden. Man lässt das Feld ruhig liegen bis Jakobi, dann ist er reif, wird gemäht, in Garben (*djerpē*) gebunden und bleibt in Hocken (*hokē*) stehen, bis man ihn einfährt. Damit die Garben nicht vom Wagen fallen, wird oben ein Balken (*puntē*) darüber festgebunden. Daheim wird der Roggen auf den Boden gefleht und wird mit dem Flegel (*flōine*) gedroschen, wann man gerade Zeit dazu hat. Das Stroh wird verfüttert; das Korn aber kommt, nachdem es entweder durch Schwenken in der Wanne (*wonē*) oder durch Wehen mit einem Fächer (*wāier*) von Spreu gesäubert ist (*schōngē*), in die Mühle (*mele*). Geld wird für das Mahlen nicht bezahlt. In Strücklingen ist eine Privatmühle, die Scharreler haben eine Genossenschaftsmühle, die Mühlen in Neuseharrel und Hollen gehören der Gemeinde; aber überall besteht der Mahlohn in einem Anteil (*jā matē*), den der Müller erhält, und zwar *det sogenanntwintgste kārēl* (das 27. Korn). Nur für die Graupenbereitung wird bar Geld bezahlt: 25 Pfennig für ein *fiedep* (48 Liter, s. oben S. 250). Kommt das Roggenmehl aus der Mühle zurück, so wird es entweder im Hause zum Brotbacken verbraucht, oder es wird verkauft.

Auch der Flachsbaue wird im Saterlande betrieben. Ende April wird der Lein (*līn*) auf einer umgebrochenen und gedüngten Dreesche (*trērske*

1) Demgegenüber heißen dicke viereckige Soden *sēdē*.

2) Im Saterlande versteht man unter *kārēn* (Korn) nicht den Roggen, sondern den Hafer. Das einzelne Samenkorn heisst *kārēl*.

s. unten) gesät. Das Unkraut (*jod*) muss gut ausgerottet werden; im übrigen ist bei dem Flachs (*det flaks*) nichts zu thun, bis die Kapseln (*do boli*) reif sind. Dann wird er ausgezogen (*óplóké*) und in grosse Remel gebunden (*in riámle bndé*). Ist er dann geriffelt (*ripplé*), so werden die Stengel (*do hedeh*, plattl. *harrel*) zu kleinen Bündeln (*bote*) vereinigt, von denen etwa zwanzig auf einen Remel gehen, und nun kommt der Flachs ins Wasser, d. h. in die Röste (*roté*). Ist er genug gefault, so werden die *bote* mit einem Seil umschlungen und ausgebreitet zum Trocknen aufgestellt (*ópstóké*). Bald werden sie nach Hause gebracht, und der Flachs kann verarbeitet werden: er wird auf der Diele mit einem gerippten Holzhammer gepocht (*troite*), mit hölzerner und dann mit eiserner Flachsbreche gebrochen (*brakje*, *slabrakje*), mit dem Rippeisen gerippt (*med 't ribirzen ribje*), durch die Hechel gezogen (*lotsélje*)¹⁾ und dann auf dem Spinnrade gesponnen (*op 'et w. l spin*). Aus den getrockneten Kapseln wird der Same (*det séid*) ausgedroschen.

Damit haben wir die Nutzung der Eschländereien in den Hauptzügen besprochen; auch über die Bewirtschaftung des Wiesenlandes (*gréd* Grünland) ist einiges zu sagen. Zwei Arten Heuländereien (*holernd*) giebt es im Saterlande: die einen liegen niedrig, werden im Winter überschwemmt und brauchen nicht gedüngt zu werden; die anderen aber sind hochgelegen und trocken, sogenannte Dreeschen²⁾, welche umgebrochen und bemistet werden müssen. Das geschieht entweder Anfang März oder auch erst im Mai. Ende Juni ist das Gras (*grs*) lang genug, dass man heuen (*hoi*) kann: ist viel Klee (*klégr*) darunter, mäht man auch wohl schon zu Anfang des Monats. Je vier Schwaden (*det mēd*, plur. *do mēde*) werden zu langen Reihen zusammengeharkt (*wirzje*), und diese *wirz* werden abends in Haufen gesetzt (*hoke*; nicht *hoke* wie beim Roggen), tags aber wieder mit der Harke (*rau*) zum Trocknen ausgebreitet. Ist das Heu fertig, so wird es auf den Wagen geladen, eine Leiter (*kraite*) wird darüber festgebunden, und dann wird es eingefahren. — Das Land, welches vorher gedüngt worden ist, bringt im August noch einen zweiten Grasschnitt hervor, welcher *gram* genannt wird (vgl. Grummet?).

Anderes Grünland ist zur Weide für das Vieh bestimmt, besonders für die Rinder (*do be ste*). Sie werden sowohl zur Milchwirtschaft, als auch zum Einschlachten und zum Verkaufe gehalten. Die Kälber werden zuerst mit süsser Milch (*swet molk*), späterhin mit Buttermilch (*sedine molk*) gefüttert. Ein Jahr lang bleiben sie auf dem Stalle, dann bringt man sie auf die Weide (*afjeppé*). Die milchenden Kühe (*molk be ste*) werden, wenn sie entbehrlich sind, gern verkauft, denn man bekommt 60 bis 80 Thaler

1) Daneben: *trug dé hūtsélē lūkē* (das wird auch bildlich gesagt: *hē hed him gehōrtig trug de lōtsē lūkē* wer hat ihm gehörig die Wahrheit gesagt).

2) stl. *trēskē*, *trērske*; altfrs. *trānsk* wurde hochdeutsch „Drieschen“ sein; vgl. das ablautende plattl. *druskland* Brachland. Brem. Wb. I, 623.

dafür; geben sie nicht reichlich Milch, so lässt man sie trocken werden (*gest wēdē*) und macht sie fett, um sie im Herbst entweder zu verkaufen oder zu eigenem Gebrauche zu schlachten. Das Rindvieh kommt im Mai auf die Weide (*wēdē*), jeden Morgen wird es von den Kindern ausgetrieben und abends eingeholt. Das dauert so lange, bis draussen nicht genügend Nahrung mehr ist; dann wird das Vieh zu Hause mit Stroh (*strow*), Heu, Heide und Häcksel gefüttert (*hekēlsē*); trockene Kühe bekommen kaltes Wasser zu saufen, milchende (*mōlkrēkēndē*) warmes Wassers mit Mehl, Häcksel, Kohl oder dergleichen. Diese werden drei- oder viermal am Tage gemolken und die Milch wird grossenteils zum Buttern (*sedēnjē* „karnen“) gebraucht; zur Käsebereitung (*siz*) reicht sie nicht aus.

Pferde (*haisstē*) hält man nur, soviel zur Landwirtschaft nötig sind; Fohlen (*folen*) werden wenig aufgezogen. Recht ansehnlich aber ist für das kleine Ländchen die Schaf- und Schweinezucht. Ein grosser Unterschied ist zwischen den rheinischen Schafen (*rinskē schepē*) und den Heidschnucken (*hēdschepē*). Jene werden im Sommer beim Hause angebunden (*stikjē*), wintertags im Stall mit Heu und Stroh gefüttert; die Heidschnucken hingegen werden gekoppelt (*in 'i kopēlē jagēt*), sie finden das ganze Jahr hindurch auf der Heide ihr Futter, und nur wenn viel Schnee liegt, müssen sie zu Hause versorgt werden. Obschon die rheinischen Schafe in der Regel zwei, die Heidschafe nur ein Lamm bekommen, werden diese doch, weil sie billiger zu halten sind, sehr bevorzugt; der Bauer hält von ihnen zwanzig bis vierzig Stück, rheinische aber nur eins oder zwei. Auch die Schurzeit ist verschieden: bei den rheinischen Schafen liegt sie im April, bei den Heidschnucken um Johannis. Die Wolle wird, nachdem sie mit heisser Sodalösung abgebrüht und in der *ē* gewaschen (*schultsjē*) ist, im Hause gesponnen. — Im Herbst werden mehrere Heidschafe in jedem Hause geschlachtet; die übrigen werden den Winter über durchgefüttert und im Frühjahr wenn möglich verkauft.

Auch mit den Schweinen wird viel Handel getrieben. Die Ferkel (*färgēvē*) werden nach drei bis vier Wochen von der *mutē* abgenommen und teils sofort verkauft, teils durch Winter gefüttert, um im nächsten Frühjahr als Faselschweine (*fāzelswēnē*) auf den Markt zu kommen. Die *mutē* wird gemästet und im Herbst geschlachtet; die Schinken kommen zum Verkaufe; das übrige wird teils in Pökel (*pōkēl*) eingesalzen und am Wiemen (*wēimē*) getrocknet, teils zu Wurst verarbeitet. Die Mastschweine füttert man mit Roggenmehl, Kartoffeln, Wurzeln, Rüben und dergl.; für die Faselschweine wird allerhand Abfall (*ōngērfāl*) mit Kaff (*sef*, Spreu) und Mehl zusammen gebrüht (*brajē*), auch wird ihnen Korn auf die Diele geworfen zum Aufschnüffeln (*niyskjē*).

Auf Geflügelzucht wird kein Gewicht gelegt; Gänse und Enten werden höchstens zum eigenen Gebrauche gehalten, und der Pflege der Hühner

wenden die Saterländer erst seit kurzem grössere Sorgfalt zu, da sie die Eier zu hohen Preisen verkaufen können.

Im Handel verstehen die Saterländer ihren Vorteil nicht wahrzunehmen, und das ist bei Leuten, die nie über die Grenze ihres kleinen Ländchens hinausgekommen sind, nicht zu verwundern. Sie bringen ihre guten Waren, Mehl, Eier und Butter, ja sogar die mühselige Arbeit ihrer Hände, die gesponnene Wolle und das Leinengewebe nicht etwa auf einen Markt, wo Nachfrage ist, sondern tragen sie zum „Kaufmann“ ihres Dörfchens, um Lebensmittel dafür einzutauschen. Es ist ein Tauschhandel, der natürlich nicht zum Vorteil des Anbietenden ausfällt, umsoweniger, da sie in der Regel bei den Kaufleuten in Schuld stehen und daher von ihnen abhängig sind. Diese Kaufleute aber sind die wohlhabendsten Leute im Saterlande, denn ihrer sind nur sehr wenige, und sie haben die ganze Ein- und Ausfuhr in Händen. Nur den Viehhandel betreiben die Bauern selbständig: sie bringen die Tiere auf den Markt nach Ramsloh, der zweimal im Jahre stattfindet, auch wohl nach Strücklingen oder Rhanderfehn. Fremde Händler kaufen dort trüchtige Kühe und besonders das Jungvieh auf und führen sie auf auswärtige Märkte (*merkät*), z. B. nach Ankum zum Weiterverkauf. Die saterländischen Märkte sind zugleich grosse Belustigungen für das Volk. Da wird eine Bude aufgeschlagen, in der tanzen die jungen Leute (*det juu folk*); die Alten sitzen im Wirtshaus beim Schnaps und scherzen (*gungljä*) miteinander. An der Kirchhofseite sind Zelte errichtet mit Stuten (*statelt'n*, d. h. Weissbrodzelte), Spielzeug für Kinder und allerlei Hausgerät. Dass diese armseligen Verkaufsbuden für das Saterland nicht ohne Bedeutung sind, ist begreiflich, denn Gewerbe und Handwerk giebt es dort kaum. Der Kaufmann (*koopman*) des Dorfes hat in seinem Laden nur Sachen, die öfter verlangt werden; im Handwerk wird nur das Notwendigste geleistet: da sind der Müller (*möl'r* plattd.), der Schmied (*smid*) und der Zimmermann (*timmerman*), sowie Schneider (*snider*) und Schuster (*schuustar*), allenfalls noch ein Schlächter (*slacht'r*), der auf Bestellung in den einzelnen Häusern arbeitet. Aber sie würden zumeist von ihrem Handwerke nicht leben können und bewirtschaften darum nebenher ihr Land. So ist von Arbeitsteilung im Saterlande wenig zu merken: die meisten Leute arbeiten nur für ihre eigene kleine Wirtschaft. Knechte (*knecht* plattd.) und Mägde (*jä fönn*) werden daher in den wenigsten Häusern angenommen, denn man würde sie nicht dauernd beschäftigen können. Und ist die Arbeit sehr dringend, so finden sich immer Leute, die auf Taglohn (*däilt'n* oder *däih'rä*, d. h. Tagheuer) ausgehen. Während der Ernte sind sie natürlich sehr gesucht; doch auch in der übrigen Zeit brauchen sie nicht müssig zu gehen. Früher war das anders: da waren sie oft genötigt, auf Arbeit nach Ostfriesland zu wandern; aber jetzt können sie immer beim Kanalbau Beschäftigung finden oder auch

zwischen Strücklingen und Ramsloh Raseneisenerz für die Osnabrücker Hüttenwerke graben.

So beschaffen sich die Saterländer durch ihren kleinen Betrieb der Moornutzung, Landwirtschaft, Viehzucht und Hausindustrie in erster Linie ihre eigene Nahrung, Kleidung und Feuerung: was an Getreide, Butter, Eiern, Honig, Garn, Leinen und Wolle, vor allem aber an Vieh über den eigenen Bedarf hinaus gewonnen wird, verkaufen sie und decken mit dem kleinen Verdienste ihre sonstigen Ausgaben.

Nachdem wir die Erwerbsquellen kennen gelernt haben, bleibt über das tägliche Leben der Saterländer nur wenig zu sagen. In kurzen Worten will ich zu schildern versuchen, wie sie ihren Tag verbringen. Es ist Winter. Abends vor dem Schlafengehen wird das Feuer in Asche eingerakt (*med eskē tōⁿstrike*) und mit der Feuerstülpe (*fürstülpē* oder *fürkōrp*) bedeckt. Nicht allzufrüh, etwa um sieben oder acht Uhr, steht man auf, trinkt eine Tasse Kaffee (*koffjē*), der meist in einem dünnen Aufguss auf gebrannten Roggen besteht, oder auch Thee. Dann gehen die Männer an die Arbeit. Erst wird das Vieh gefüttert und *wet en lezē op 'ē tal kryēn* („eine Lage auf die Diele gekriegt“, d. h. einmal die Diele voll gelegt) und gedroschen; auch muss an der Schnitlade (*snidladē*) Häcksel für das Vieh geschnitten werden. Unterdessen hat die Frau einen Buchweizenpfannkuchen (*buⁿkētōpōnkōka*) gebacken, und der wird mit einer Tasse Kaffee verzehrt; nachher wird ein Butterbrod (*butjē*) gegessen. Ist es nun nicht zu kalt, so gehen die Männer aufs Moor (*etēr fan*), um Gruppen zu machen, zu hacken und Heide zu hauen; verbietet aber das Wetter solche Arbeit, so wird der Tag auf andere Weise verbracht. Manche gehen auf die Jagd (*jegējē*). Die war einstmals frei, aber seit langen Jahren ist das nicht mehr, und jetzt kostet die Jagdkarte drei Thaler. Dafür muss doch auch etwas geschossen werden: an Hasen (*haze*) ist kein Mangel, auch giebt es Füchse (*foks*), Rebhühner (*petrishānē*) und Holztauben (*hōlt-durē*). Es ist streng verboten, die Hasen in Stricken (*hōzēnstriek* plur. *-strikē*) zu fangen; darauf steht hohe Brüche (*brēkē*); aber immer versuchen die Leute es von neuem, denn es ist sehr einträglich. Die Hasen werden nämlich nach Frankreich geschickt und dort hoch bezahlt. Erlaubt aber ist es, die Krammetsvögel (*drōzelke*) in Stricken zu fangen, und das geschieht im Herbst viel. So finden die Jäger draussen immer Beschäftigung; die Männer, die nicht jagen, kommen miteinander zusammen, um zu schwatzen; andere thun die Hausarbeit; manche auch sind im Spinnen, Weben, Stricken (*braidjē*) oder im Besenbinden und Korbflechten erfahren und wissen den Tag nützlich damit hinzubringen. Die Frauen bleiben im Winter stets daheim, um Essen zu kochen und die nötige Hausarbeit zu besorgen. Die Milchwirtschaft kostet viel Mühe, und dann giebt es auch immer das sogenannte *lopēnē wērk*, die laufende Arbeit: da ist zu flicken (*lapjē*) und zu stopfen (*stōppjē*), und dann muss bald gewaschen

(*waske*), bald gebacken (*bake*) werden. Die Zeit, die noch übrig bleibt, wird auf die Flachs- und Wollbearbeitung verwandt. — Sind die Männer auswärts, so wird erst um vier Uhr zu Mittag gegessen; andernfalls aber wird die übliche Zeit (zwischen 12 und 1 Uhr) eingehalten und um 4 Uhr etwas Kaffee und Butterbrot gevespert. Zur Abendmahlzeit um 8 Uhr kocht man Brei oder wärmt Reste des Mittagessens auf. Um 10 Uhr gehen die Leute zu Bett (*etër bade*).

Ganz anders natürlich gestaltet sich das Leben im Sommer. Da wird um 5 oder 6 Uhr aufgestanden. Die Männer trinken dann Kaffee und gehen aufs Feld an ihr Tagewerk. In älteren Berichten (Hoche, Hettema) heisst es, dass die Frauen allein die Arbeit thun, die Männer aber faulenzten; das mag vor Zeiten, als noch die Schifffahrt blühte, manchmal der Fall gewesen sein, für heute aber ist es durchaus nicht giltig. Natürlich gehen Frauen, namentlich wenn ihrer mehrere in einem Hause sind, mit aufs Feld hinaus, wenn die Arbeit drängt. Aber in erster Linie hat die Hausfrau ihren häuslichen Pflichten nachzukommen und dafür zu sorgen, dass alle zu rechter Zeit ihr Essen erhalten. In der Frühe müssen die Arbeitsleute Kaffee, um 9 Uhr Kaffee mit Buchweizenpfannkuchen haben — der ist die Hauptnahrung der Saterländer. Wird draussen auf dem Esch gearbeitet, so bringt man Mittagessen und Vesper hinaus; haben aber die Leute fern im Moore zu thun, so nehmen sie morgens Brot, Butter und Trinken mit und bekommen erst abends warmes Essen (*siden den* gesottenes Essen). In der Bereitung des Mittagsmahles herrscht wenig Abwechslung: Suppe, Kartoffeln und Fleisch werden in einem Topfe zusammengekocht. Frisches Fleisch giebt es nur zu Anfang des Winters, wenn geschlachtet ist; allentfalls hat man im Herbst frisches Schaffleisch. Aber sonst isst man jeden Tag — natürlich ausser Freitags, denn dann wird streng gefastet — gesalzenes Rind-, Schweine- oder Hammelfleisch. Kälber werden selten geschlachtet. Für frisches Grünzeug sorgt im Sommer der kleine Garten am Hause, dort wachsen Erbsen und Bohnen, Wurzeln (*wartel*), Rüben (*ruu*), Kohl (*koh*), Salat (*salat*) und dergleichen; im Winter bieten eingemachte Bolmen, Sauerkohl, Steckrüben und Graupen den hauptsächlichsten Ersatz für das frische Gemüse. Etwas Besonderes aber giebt es an grossen Feiertagen: dann wird eine Henne oder ein Hähnchen (*hani, litje henke*) für die Suppe geschlachtet; wer das nicht leisten kann, der nimmt eine Wurst oder eine Schweinsrippe zu Mittag. Und dann werden trockene Kartoffeln gekocht und die stipt (*stippi*) man in eine Tunke, die ein Gemengsel (*menjse*) von süsser Milch, Mehl und ausgelassenem Speck ist (*spekfet* Speckfett). Der ausgebratene Speck wird regelrecht geteilt. Und Sonntags und Feiertags abends giebt es Speckpfannkuchen von Buchweizenmehl, und dazu wird Thee getrunken. Das ist die Nahrung der Saterländer.

IX. Sprache.

Die friesische Mundart des Saterlandes (s. o. S. 240, 241 Anm., 242) ist für die germanische Sprachforschung wichtig, weil sie ausser dem Wangeroogischen der einzige überlebende Nachkomme der alten Sprache Ostfrieslands ist. Sie hat sich von niederdeutschen, ja auch von hochdeutschen Einflüssen nicht ganz frei gehalten¹⁾. Namentlich innerhalb der letzten zwanzig Jahre sind manche plattdeutsche Wörter eingedrungen, und der sehr einfache, die Unterordnung fast ganz vermeidende Satzbau büsst an Ursprünglichkeit ein²⁾. Doch scheidet sich das Saterländische noch heute vom Niederdeutschen so scharf ab, dass es den Bewohnern der Nachbargebiete ganz unverständlich ist. Ich will versuchen, in sehr kurzer, auch dem Laien verständlicher Weise die Eigenart zu kennzeichnen.

Im **Vokalismus** teilt das Stld. gewisse Eigentümlichkeiten mit dem Plattd.: das alte *i* und *u*, welches im Hochd. als *ei* und *au* erscheint, ist bewahrt, z. B. *rik* reich, *grɛpɛ* greifen, *hus* Haus, *səgɛ* saugen. Das plattd. *o*, das dem hochd. *au* oder *o* entspricht, zeigt sich meistens auch im Stld., und ebenso erscheint das plattd. *ɛ*, welches durch hochd. *ei* oder *ɛ* vertreten ist, in den meisten Fällen als *ê* (in anderen *a*, *α*), z. B. *bôm* Baum, *brôd* Brot, *bîn* Bein, *wete* Weizen, *snê* Schnee. Dasjenige plattd. *o*, welches im Hochd. durch *u* vertreten ist, wird in Scharrel als *o* (in Hollen als *oʷ*, in Strücklingen als *ôu*) gesprochen, z. B. *gʷôd* gut, *doʷk* Tuch. Die Verlängerung der kurzen Vokale vor dehrenden Konsonantverbindungen und in offener Silbe ist noch weiter durchgeführt als im Plattd., z. B. *lôʷnd* Land, *jêʷld* Geld, *sêndê* senden, *blind* blind, *grund* Grund, *hoʷdên* (aus *hörn*) Horn, *striik* plur. *strike* Strick, *kâmê* kommen, *brîkê* brechen. — Nun zu den Abweichungen. In erster Linie ist wichtig, dass bereits in der urfrs. Sprache das kurze *a* in geschlossener Silbe zu *e* geworden ist, z. B. stld. *glês* (plur. *glêzê*, mit Dehnung des *ê* in offener Silbe) Glas, *gêrs* (mit Umstellung) Gras, *blad* Blatt, *bêdên* (mit Dehnung des *e* vor *rn*, aus altem *barn*) Kind. Dieser Übergang des *a* zu *e* ist aber unter dem Einflusse gewisser Konsonanten unterblieben, z. B. in der Verbindung *war*, sowie vor *-l-* und *-ch-*Verbindungen: *swôrni* Schwarm, *sâlɛ* Salz, *nêcht* Nacht (Hollen: *solt*, *nâcht* s. unten); vor Nasalen geht *a* nicht in *e*, sondern in *o* über, z. B. *dom* Damm, *ponɛ* Pfanne, *lôʷnd* Land (mit Dehnung des *o* vor *nd*). Ein zweites Merkmal ist, dass das alte germanische *ê* im Frs. (vgl. auch das Englische) erhalten ist, während das Hochd. und Niederd. statt dessen *ā* zeigen; in Scharrel spricht man *e*, in Hollen *ê*, in Strücklingen *ei*, z. B. *sêd* Saat, *brêdê* braten, *schêp* Schlaf (vgl. engl. *seed*, *sheep*); nur vor Nasalen

1) Vgl. die sprachstatistischen Mitteilungen von Kollmann, Zs. d. V. f. Volkskunde I. 377 ff.

2) Man vgl. z. B. den auf S. 274 gegebenen Text gegenüber dem auf S. 394.

hat sich das *e* zu *ö* entwickelt: *mōʷnē* Mond (engl. *moon*). Drittens sind die Umlauterscheinungen charakteristisch: während das Plattd. und Hochd. unter Einfluss der *i*-Laute ein *ä*, *ö*, *ü* entwickeln, zeigt das Stl. als Umlaut der langen Vokale *ei* (*e*, *ei*), als Umlaut der kurzen Vokale *e*, z. B. *grēʷn* grün, *hēʷdē* Häute, *geʷzē* Gänse (plattd. *gōse*), *melnē* Mühle, *gētēn* gegossen (Dehnung des *e* in offener Silbe). Endlich ein Wort über den Diphthong, der in althochd. Sprache durch *io* und *iu*, im Neuhochd. durch *ie* und *eu* repräsentiert wird. Ersterer lautet im Stl. *iō* (selten *iū*), letzterer *iū*: wenn es also althochd. heisst *fligan* fliegen, *flugist* du fleuchst, so entspricht dem im Stld. *flögē*, *fluchst*. Das sind alte Diphthonge und streng zu trennen von zwei jüngeren: 1) einem *iō*, welches durch Accentwechsel aus *iā* entstanden ist (*miō* mähen, *krīo* krähen); 2) einem *iū*, das aus *i* (*e*) vor *cht*, *chs*, *ngw*, *nkw* entwickelt ist, z. B. *riucht* recht, *miuks* Mist, *šāuŋē* singen, *stīuŋkē* stinken.

Im **Konsonantismus** steht das Stld. im allgemeinen auf dem Standpunkte des Plattd.; auch der Ausfall der Nasale vor Spiranten ist beiden gemeinsam, z. B. *gos* Gans, *fiz* fünf. Nur vier wichtige Unterschiede giebt es. Wo das Englische stimmloses *th* zeigt, hat das Stl. ein *t*, das Plattd. aber *d*: engl. *thin* stld. *tēn* dünn, engl. *through* stld. *trūg* durch. Ferner: plattd. *w* oder *f*, welches einem hochd. *b* entspricht, erscheint im Stld. als *p*, z. B. *wū* Weib, *schriŋē* schreiben, *kōlp* Kalb (nach *l*, *r* wird ausl. *p* von jüngeren Leuten in Hollen als *ij* gesprochen, z. B. *kārij* Korb). Ein drittes Merkmal ist folgendes: während das gutturale *g* spirantisch gesprochen wird wie im westfälischen Plattd., ist palatales *g* im Frs. zu *j* geworden, z. B. stld. *jēld* Geld, *jedēn* gern; daher hat sich auch frs. *eg* in geschlossener Silbe zu *ei*, *ai* und ebenso *eg* zu *ai* (*ai*) entwickelt: *dai* Tag, *wai* Weg, *flūin* geflogen (mit *i*-Umlaut), *kāi* Schlüssel (altengl. *cāg*). Endlich ist charakteristisch die Assibilierung des *k* und des *gg* vor palatalen Vokalen: *k* erscheint im Anlaute als *s*, im Inlaute als *ts*, *gg* wird zu *z*, z. B. *siz* Käse (engl. *cheese*), *serkē* Kirche, *sedēn* Butterkarne, *hītsēljē* hecheln, *lēzē* liegen, *wēzē* Wiege.

Die **Flexion** zeigt wenig Merkwürdiges. Die drei Geschlechter der Substantive werden durch die Artikel Mask. *de* (*dē*), Fem. (*dj*)*ā* (oder *dē*), Neutr. *det* unterschieden; im Plural gilt für alle Genera und Kasus *dō*. Der Gen. Sing. kann sowohl durch Anhängung von *-s* gebildet werden, als auch durch Umschreibung mit Präposition oder Possessivpronomen, z. B. *mīn sustērs hūs* oder *det hūs fon mīn sustēr* oder *mīn sustēr hīr hūs*. Die übrigen Kasus werden beim Mask. durch den Artikel *den* charakterisiert (welcher dann wie im Plattd. oft auf den Nom. übertragen wird), beim Fem. und Neutr. unterscheiden sie sich nicht vom Nom. Der Plural wird - abgesehen von einigen wenigen alten Umlauterscheinungen (*fōʷt* - *fētē*, *goʷs* - *gēʷzē*) und Formen auf *-erē* (*klodērē*, *lōʷmērē*, *aiērē*) in der Regel bloss durch Anhängung eines *-i* gebildet, z. B. *de stēn* - *dō stēnē* Stein.

jū stōd — *dō stōdē* Stadt, *det spil* — *dō spilē* Spiel; nur die auf -ē auslautenden Worte hängen -n an. z. B. *dī tjugē* — *dō tjugēn* Zeuge; *jū stretē* — *dō strētēn* Strasse. Die Flexion der Verba weicht vom Plattd. wenig ab: die erste Pers. Sing., die drei Personen des Plural und der Infin. lauten gleich, die zweite Pers. Sing. Präs. und Prät. endet in der Regel auf -st, die dritte Pers. Sing. Präs. auf -t. Die Tempusbildung der starken Verba zeigt klar die Ablautsverhältnisse, sogar Sing. und Plur. Prät. haben in manchen Fällen noch den Vokalwechsel; das Part. Prät. ist meistens umgelautet. Also: *ik sāgē* (saugen), *dū suchst*, *hī sucht*; *wī, jī, jō sāgē*. Prät. *sōg*, Plur. *sāgen*; Part. *sāin*. Oder: *stīrē* sterben, Prät. *stōry* — *stārēn*, Part. *stōryēn*. Unter den schwachen Verben sind zwei Hauptklassen zu scheiden. Die erste bildet den Infin. auf -e (altfrs. -a, altengl. -an), Prät. -(ē)dē, Part. -(ē)d, z. B. *stīrē* (sternern), *stūrde*, *stīrd*; nur wenn ein Dental, bisweilen auch wenn ein Guttural im Auslaute der Wurzel mit dem Dental des Präteritalsuffixes zusammentraf, sind lautgesetzliche Veränderungen eingetreten, z. B. *blēde* (bluten), *blēt*, *blēt*; *lōdē* (läuten), *letē*, *let*; *tāpke* (denken), *tōchte*, *tōcht*. Die zweite Klasse bildet den Inf. auf -jē (altfrs. -ia, altengl. -ian, althochd. -on), Prät. -(e)de, Part. -(e)d, z. B. *tljē* (pflügen), *tlēdē*, *tlēd*. — Von den Zahlwörtern zeigen nur die drei ersten den Unterschied der Geschlechter: *ān enē en*, *twēn twō twō*, *trē triō triō*.

Aber nicht nur die eigenartigen Lautverhältnisse machen das Saterländische einem Niederdeutschen unverständlich, sondern auch der **Wortschatz**. Wie aus den oben mitgeteilten Texten ersichtlich ist, weicht die stld. Sprache gerade in der Benennung vieler sehr gebräuchlicher Begriffe vom sächsischen Plattd. ab: als Part. von *sēō* (sehen) gilt *blōked* (hochd. eigentlich „belugt“); das Wort „geben“ wird durch *rēkē* (Prät. *rātē*, Part. *rat*) „reichen“ ersetzt: Vater, Mutter, Onkel, Tante heissen *bābe*, *māmē*, *om* und *māmē*; für Kind, Mädchen, Junge braucht man *bēdēn*, *wucht* und *went* (statt *fent*); „schön“ wird durch *flōg* oder *frei*, „böse“ durch *bēp* oder *kwod* bezeichnet. *sprēkē* wird nur noch ganz selten gebraucht, und zwar in der Bedeutung „prahlen“; die üblichen Worte für „sagen, sprechen“ sind *kwōdē* und *bālē*; „es donnert“ heisst *ēt grumēlt* (idg. Wurzel *ghrem*, vgl. slav. *gromō* „Donner“, griech. *γορμίζω*) u. a. m. — Ganz eigenartig auch sind die Personennamen. Männliche Vornamen wie *Aljēt*, *Hājē*, *Elzē*, *Kop*, *Epkēn*, *Haikē*, *Hamkēn*, *Lōntjē*, *Rainēr*, *Sikē*, *Wybē* erscheinen uns ebenso auffällig wie die Frauennamen *Libēt*, *Noⁿtjē*, *Sinkē*, *Enjēlē*, *Beikē*, *Helkē*, *Metjē*, *Modē*, *Siskēn*, *Tjābērg*, *Talkē* u. a. m. An anderer Stelle gedenke ich diese Dinge eingehend zu behandeln.

In einigen, wenn auch nicht wesentlichen Punkten unterscheiden sich die **Mundarten** der einzelnen stld. Dörfer, besonders der drei Kirchspiele. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass das *oⁿ* und *i^e* des Ramsloh-Hollener Dialektes in Strücklingen *ōū* und *eī*, in Scharrel *o* und *i* gesprochen wird; *ēⁱ* und *ō^u* vor *r* erscheinen in Hollen als *ī* und *ū*, z. B. *wīr* wahr,

brüer Bruder: statt *beden* (Kind), *mo den* (Morgen), *to den* (Dorn), *ho den* (Horn) u. s. w. sagt man in Scharrel *beden*, *to den* etc., in Strücklingen aber *bidēn*, *tuden*; ferner ist das stld. *d* in Ramsloh-Hollen zu *a* geworden (*nicht*, *liacht*). Alles das giebt der Mundart dieses Kirchspieles gegenüber den anderen eine gewisse Breite. Die Saterländer empfinden das sehr wohl und sagen, darin zeige sich das Temperament: „in Ramsloh schlafen die Leute, in Strücklingen wachen sie, in Scharrel aber sind sie flügger“.

X. Poesie.

Das Saterland ist sehr arm an Gaben der Poesie. Im Munde des Volkes leben heute keine Lieder, und auch von schriftlicher Überlieferung aus früherer Zeit ist nicht die Rede. Ausser einigen ganz kleinen Sprachproben und zwei in unzuverlässiger Fassung mitgeteilten Liedern¹⁾ ist überhaupt kein stld. Text bekannt. Aber ein Zeugnis lässt vermuten, dass es vor hundert Jahren echt saterländische Volkslieder gegeben hat. Hoche (s. o. S. 240) berichtet, er habe solche singen hören, sie aber nicht verstanden; den Inhalt eines besonders schönen Liedes habe er sich erzählen lassen: es besinge das Schicksal der treuen Grete, die noch als Witwe in Scharrel lebe. Ein schönes saterländisches Mädchen kommt nach Emden und verliebt sich in einen Kapitän. Um ihm nah zu sein, verkleidet sie sich und geht als Schiffsjunge bei ihm in Dienst. Aus dem Mastkorbe singt sie ihr Liebesleid, doch der Kapitän versteht sie nicht. Sie rettet ihm auf hoher See das Leben. Als er sie aus Dankbarkeit ans Herz drücken will, wird ihm ihr Wesen kund, und sie wird seine Gattin. Den Bericht Hoches über dieses echte Volkslied halte ich deshalb für glaubhaft, weil ein alter Scharreler mir sagte, er erinnere sich, in früher Jugend davon gehört zu haben; von dem Liede wisse er nur die Worte: *her sit ik un help un help* („hier sitz ich und weine und weine“). — Ein anderes Zeugnis ist mir durch die traditionelle Erzählung vom Spuk beim Lindepol (s. o. S. 390) bekannt geworden. Es heisst da, Kinder hätten das Lied gesungen „*de liee mo den komt*“ (der liebe Morgen kommt); die Leute wissen, dass es dieses Lied gegeben hat, aber nichts weiter. — Aus dem Jahre 1848 soll ein Lied stammen, welches zur Genügsamkeit auffordern und der Auswanderung steuern will. Leider habe ich nur die erste Strophe erfahren können:

„*Sêltêr, lêtêt ûs hîr blijê,*
her bi de e in Sêlterbo nd!
hîr kon wî op bêstê lînjê,
hîr iz fân un gêrs un sôvnd.“

„Satern, lasset uns hier bleiben,
 Hier am Fluss im Saterland.
 Hier ist es am besten leben,
 Hier ist Moor und Gras und Sand.“

1 Frs. Archiv I, 159; Strackerjan a. a. O. I, 415; unzuverlässig sind die Texte bei Hettema und Posthumus a. a. O. und Firmich, Germaniens Völkerstimmen I, 233 f.

Das ist nicht etwa ein Spottlied: Bewirtschaftung des Moores, des Wiesen- und Ackerlandes sowie Schiffahrt auf dem Flusse sind ja die Erwerbsquellen des Saterländers!

Dieses Lied ist echt saterländisch; von anderen aber lässt sich vermuten, dass sie aus dem Hoch- oder Niederdeutschen übersetzt worden sind. Für zwei Stücke bin ich geneigt, westfälischen Ursprung anzunehmen. In Hollen ward mir erzählt, es habe früher ein Kinderlied gegeben:

„*di litje snider fon Harkebrüg,* „Der kleine Schneider von Harkebrüg,
di schel uz' bedden 'e kapē sct.“ der soll unserm Kinde eine Kappe
 nähen.“

Hier weist der Ortsname auf Westfalen hin. Das andere ist das sogenannte „*hagēbö'kēn efaŋeliēn secundum David Knost*“, jenes als „*Knost un sine drei siöhne*“ bekannte Lügenmärchen, das in Westfalen im Evangelientone gesungen werden soll. Es scheint von den Saterländern aufgenommen und erweitert zu sein (vgl. Strackerjan II, 297; Uhland, Schriften III, 229; Münsterische Legenden und Sagen. Münster 1825. S. 232 ff.). In Hollen habe ich es so gehört:

„ <i>Dēr bētē det Ästērwōld was ēn būr,</i> <i>dī hīdē trēi sūnē;</i> <i>Dī ene hit Jō'st, dī ūr hit Kno'st,</i> <i>dī trēdē Jan Berēndfent.</i> <i>Dī ēnē was blind, dī ūr was lom,</i> <i>dī trēdē splintērblo'dnākēnd.</i> <i>Do giŋēn alē trēi wēl op 'e jacht;</i> <i>Dī blindē schōt ēn hāzē, dī lāme</i> <i>grēp 'nē,</i> <i>dī nākēndē stat 'nē in 'ēn bō'zēm.</i> <i>Dō giŋēn jō noch ēn bītsken fērē,</i> <i>dō kēmen jō bī ēn grōt wātēr,</i> <i>un op det wātēr ligēn triē schipe.</i> <i>Det ēnē was lek, det ūr was gēbrek,</i> <i>det trēdē was gar nān bō'dēn mōr an.</i> <i>Dēr gār nān bō'dēn mōr ān wās,</i> <i>dēr giŋēn ze alē trēi ān sitē.</i>	<i>Dī ēnē fēronk, dī ūr fērdronkdē,</i> <i>dī trēdē kōm gār nīt wīēr,</i> <i>Un dī gar nīt wīer kom,</i> <i>dī kom in 'en grot wold,</i> <i>dēr stūd ēn grōtē serkē.</i> <i>Un in jū grōtē serkē,</i> <i>dēr was in bīsbomnēn pēstō'r</i> <i>un en holtēnēn kostēr.</i> <i>Dī pēstō'r, dī dēldē det wēiwātēr med</i> <i>'ē knepēl ūt.</i> <i>Glüksēlig iz dī mōn,</i> <i>dī det wēiwātēr entlōpē kon.</i> <i>Do ron ik ūt de serkē ūt</i> <i>un statē mī for dē tōnē,</i> <i>det det blo'd sprōŋ mī bētē ūt 'ē hekē ūt.</i> <i>Un dō wās det hāgēbö'kēn efaŋeliēn ūt.</i>
---	--

Vor etwa 50 Jahren machte der Pastor Frerichs († als Hofprediger in Oldenburg), der grosses Interesse für das Neustfriesische hatte, von seiner Pfarre Wangeroog aus eine Reise ins Saterland. Er hat dort ein Volkslied aufgezeichnet. Die Fassung ist unvollständig; die Lücken aber lassen sich allenfalls nach den Strophen der dreizeiligen deutschen Texte ergänzen (vgl. die Lieder bei Mittler, D. Volksl. Frankfurt 1865 S. 245 – 247 und Anhang S. 10, wo auch die Litteratur; ferner in „des Knaben Wunderhorn“

II. 204 ff.). Die Reime in Strophe 5 und 6 (Drei — herein, haus — heraus) machen eine hochdeutsche Vorlage wahrscheinlich.

- | | |
|--|--|
| 1. ¹⁾ <i>Ik gin, w l bi dē nagd,
dju nagd, dju waz so tjuſtēr,
det mi nēn stjern mōr sāj.</i> | 1. <i>Ich ging wohl bei der Nacht,
die Nacht, die war so düster,
dass man keinen Stern mehr sah.</i> |
| 2. <i>[ik gin far mīn liōgstē hīr hūs:]
„wucht, stōnd op, lēt mi dēvīn,
un rīn hojt far dō dōre“.</i> | 2. <i>[Ich ging vor Liebchens Thür:]
„Mädchen, steh auf, lass mich hinein,
Ein Ring hängt vor der Thüre.“</i> |
| 3. <i>Ik lēt di der nīt īn,
ik stōndē nīt op, lētē di dēr nīt īn,
er dū mi dō triō fersprekst.</i> | 3. <i>[Ich lass dich nicht herein.]
ich stehe nicht auf, lass dich nicht ein,
Eh du mir die Treu versprichst.</i> |
| 4. <i>„[du triō ek ek di nīt,
ek wol di wol wet gekjē,
man hilkjē dwō ik dī nīt.“</i> | 4. <i>„[Die Treu geb' ich dir nicht,
ich will dich wohl was narren,
doch heiraten thue ich dich nicht.“</i> |
| 5. <i>Dō systērē wōrnē dēr triō,
dō jūnstē, dju dērbī waz,
dju lētē den fent dēvīn.</i> | 5. <i>Die Schwestern waren zu dreīn,
die jüngste, die dabei war,
die liess den Burschen herein.</i> |
| 6. <i>Jō latēnē him bopē in 't hūs,
[man jō ginēn nīt etēr bedē,]</i> | 6. <i>Sie führten ihn oben ins Haus,
[„und ich glaubt, ich kam ins
Federbett.“ oder
„ich dacht, sie führt mich
schlafen,“]</i> |
| <i>trigt finstēr most' hē der war ut.</i> | <i>durch's Fenster musst' er wieder hinaus.</i> |
| 7. <i>Hē fel sik op īn stēn,
hē fel sik two rjbe kot,
derto det rāuchtē ben.</i> | 7. <i>Er fiel hin auf einen Stein,
er fiel sich zwei Rippen entzwei,
dazu das rechte Bein.</i> |
| 8. <i>Dēr mostē un doktēr kūmē,
to heljēn dyz' brēk,
hē mōt wār wazē klēr.</i> | 8. <i>Da musste ein Doktor kommen,
Zu heilen diesen Bruch.
Er muss wieder sein gesund.</i> |
| | |

Dass dieses Lied aus dem Deutschen übersetzt ist, ist um so wahrscheinlicher, als auch Prof. Minssen um dieselbe Zeit verschiedene saterländische Lieder vorgefunden hat, die man nachweislich dort vorher nur hochdeutsch gesungen hatte. Die handschriftlichen Texte und Musikbeilagen, die mir gütigst von Herrn Prof. Minssen übergeben worden sind, gedenke ich demnächst mitzuteilen.

1 Nach einer Mitteilung von Prof. Minssen. Ich gebe dessen Orthographie, jedoch mit Anwendung meiner Typen.

37.

Se sintis a di, ninne,
Che soi muart in chest pais,
Mi dirès un „de profundis“,
Che us al torni in paradìs.

Wann du hören wirst, Geliebte,
Dass ich tot, dann bete fromm,
Bet' für mich ein De profundis,
Dass ich in den Himmel komm'.

38.

Hai nudrit 'ne culumbute
C' une rame di uliv.
E cumò che l'hai nudride
Vèi amale finch' jo viv'.

Hab' ein Täubchen aufgezogen
Mit 'nem Ölweig sorgenbang
Nun es gross ist und erwachsen,
Will ich's lieben lebenslang.

39.

Benedèt chel troi di braide
Là che l'eva a far l'amòr
Hai credut di col un zovin
E hai colet un traditòr!

Jener Feldpfad sei gesegnet,
Wo ich erste Liebe sah:
Glaubte Treulieb da zu finden,
Ach, und fand nur Falschheit da!

40.

Hai mangiàt un rap di úe (grappo
di uva).
Par selari nu un poc la vòz.
E cumò che l'hai selaride
Vèi fà un cant al miò moròs.

Hab' gegessen eine Traube.
Dass sich klär' die Stimme mein —
Jetzt, da ich geklärt sie habe,
Sing' ich meinem Schätzelein.

41.

Chèi rizzòs faz a çadène
Lor mi puartin vie il cùr:
Se jò fos in sepulture
Jò par lór saltarès fùr!

Ach, jene holden Ringellocken,
Sie raubten Kopf und Herze mir:
Läg' ich begraben, aus der Erde
Spräng' ich um sie heraus — zu Dir!

42.

Orès (Volessi) murì d'une muart dolce
Par podè risuscità —
Viva l'amor! —
Par tornà ne volte sole
Cul mio ben a morosà!

Möcht' eines sanften Todes sterben,
Um wieder jung dann aufzustehn —
Es lebe die Liebe! —
Dass ich nur einmal wieder könnte,
Mit meinem Schatz spazieren gehn!

1. Se l'amor foss scrit in čarte
Ce čartone che saress!
Une barè no la jeve (leva
= leverebbe)
Une nav no bastaress.

Wenn die Liebe wär' geschrieben auf
Papier
Welche Papiermasse das wäre!
Eine Barke würde sie nicht heben
(tragen).
Ein Lastschiff würde nicht gehn.

2. Non vor andar pluì alla moda
Gala pluì non vor portar:
Jò vor ir fanculla soda.
Non mi vo(gl)io pluì sposar.

Nicht will ich gehn mehr modisch,
Gala mehr nicht mag ich tragen:
Ich will einhergehn als gesetztes
Mädchen,
Nicht mag ich mich mehr verheiraten.

3. Lis montagnis si slontanin
E lu cil si va slargiand:
E cussì la me morose
E' si va dismenteand.
4. E tu aghe, e tu aghe.
Anchie tu tu vas in jù –
O saludimi il miò zovin,
Anchie lui aventi jù (giù).
5. O ce bièl lusor di lune
Ch'el Signor nus ha mandat,
A bussà fantattis biellis
No l'è fregul di peccat!
6. Hai ziratt (girato) dutte la Čarnje
Hai ziratt dutt il Friul
Par čattàmi une morose:
Mai nissune no mi (v)ul!
7. Dula mai si čatte un zovin
Come me disfortunat,
Da fantazz e da fantattis
E da duč abandonat!
8. Maridaissi¹⁾, fantazzinis,
Maridaissi al prin ch' al ven,
Vjodis ben che anchie la jerbe
Quan che è seččie e' va in fen.
9. Une volte scarpis njovis
E cumò („cum hoc“ tempore)
scarpezz frujaz:
Une volte tang bieì zovins,
E cumò tang bieì soldaz!
10. Fantazzinis, fait crosettis,
Che i fantazz s' in van soldaz –
Avodaissi¹⁾ a zuess (zotti) e gobbos,
Čalzumiz e stupiaz (scalzi e stroppj)!
- Die Berge entfernen sich (weichen zurück)
Und der Himmel wird immer weiter (geht sich weitend):
Und so auch meine Geliebte,
Sie gerät in Vergessenheit (Sie sich geht entsinnend).
- Und du Wasser, und du Wasser,
Auch du, du gehst hinab –
O grüsse mir meinen Jungen (Liebsten),
Auch er zog dort hinab.
- O welch schöner Glanz des Mondes,
Den der Herrgott uns geschickt hat!
Zu küssen schöne Mädchen
Ist ja kein Krümchen von Sünde.
- Hab' durchwandert ganz Karnien,
Hab' durchwandert ganz Friaul,
Um zu fahn mir eine Liebste:
Aber keine nicht mich will!
- Wo je findet sich ein Junge
Wie ich glücklos,
Von Burschen und von Mädchen
Und von allen verlassen!
- Heiratet, Mädchen,
Heiratet den ersten, der kommt.
Ihr seht wohl, dass auch das Gras,
Wann es trocken ist, zu Heu wird
(übergeht in Heu).
- Einstmals in neuen Schuhen
Und nun in alten zerrissenen:
Einstmals so schöne Burschen,
Und nun so — schöne Soldaten!
- Mädchen macht Kreuze (= verzichtet, entsaget),
Denn die Burschen gehn fort (als) Soldaten —
Widmet (verlobet) euch den Lahmen und Buckligen,
Den Lottern (Entstrumpften) und Krüppeln!

1) Slavisches Reflexiv (sich) anstatt Maritate vi (verheiratet euch) - Avotatevi (Avouez-vous).

11. Il pais uèi saludalu,
Che mi toçcie di partì,
Che mi toçcie dilà a Vienne
Fra lis armis a murì.
Das (Vater-)Land will ich grüssen,
Denn ich muss („mich trifft's“) abreisen,
Denn ich muss dort in Wien
Zwischen den Waffen sterben.
12. Jò soi pizzul, iò soi miser,
No soi bon di fa il soldat:
Daimi¹⁾ in brazz une bambine
Che jò l' amì insin ch' ai flat
Ich bin winzig, ich bin schwächlich,
Ich taue nicht zum Soldaten (Nicht bin
gut zu machen den Soldaten):
Gieb mir in Arm ein kleines Mädel,
Dass ich es liebe, so lang' ich atme.
13. E iò canti, canti, canti.
E no sai ben sol parçè —
E iò canti solamenti
Sol par consolami me.
Und ich singe, singe, singe,
Und nicht weiss ich wohl selbst warum —
Und ich singe einzig und allein
Nur um zu trösten mich.
(Vergl. hierzu H. Heines:
Wenn die Kinder sind im Dunklen.
Wird beklommen ihr Gemüt,
Und um ihre Angst zu bannen.
Singen sie ein lautes Lied . .)
14. Jè che' furbe di to' mari
Che no va mai a durmi:
Jò cun te vorress discorri
Che doman hai di partì.
O wie schlaue ist deine Mutter (jene
Schlaue von deiner M.),
Die niemals schlafen geht:
Ich möchte mit dir plaudern,
Denn morgen muss (hab') ich ab(zu)reisen.
15. Jò doman partiss, voi vie,
Poverin disfortunat:
Il mio cur ati tel doni
E tu tenla conservat.
Ich verreise morgen, gehe weg,
Armster, Unglücklicher (ich):
Mein Herz, dir schenk' ich es
Und du halt' es wohlverwahrt.
16. Oh, ce strente di manine
Co 'l cur miò ti consegnai!
Oh, ten cont di lui, ninine,
Par infin che tornarai!
Oh, welche Händchendrücke
Mit dem Herzen mein (ich) dir übergab!
Oh, bewahr' es wohl (halte Rechnung
seiner), Liebchen,
Solange bis ich zurückkehre.
17. No vai, anime bièlle,
No vai e sospirà:
Jò là dentri no ti lasci,
Fur di là ti uèi menà.
Nicht weine, schöne Seele,
Nicht weine und seufze:
Ich dort drinnen nicht dich lasse,
Heraus von dort will ich dich führen.
18. Di chell sospir di che' bocchiutte,
Distaccat propri dal cur,
Ti soi grat, o bambinutte,
Ti soi grat infin che mur.
Für den Seufzer jenes Mündchens,
Gekommen (Gepflückt) wirklich vom
Herzen,
Bin ich dir dankbar, o lieb Kindchen,
Bin ich dir dankbar, bis ich sterbe.

1) Slavisch, ital. dammi (gieb mir).

- | | |
|---|---|
| <p>19. Se m' in voi iò vie di chenti
 Cui sa mai se tornarai.
 Cui sarà che mi consoli
 Des passions che puartarai?</p> | <p>Wenn ich scheide (mene vo) von, der
 Heimat
 Wer weiss, ob ich je zurückkehre,
 Wer wird sein, der mich tröste
 Der Leiden, die ich tragen werde?</p> |
| <p>20. Dul (di oltre) di me, dul de me' vite
 Dul di me tant zovenin,
 Doi la muart a me' morose
 Se iò tiri il numer prin!</p> | <p>Ausser mir, ausser meinem Leben,
 Ausser mir dem noch so jungen,
 Geb' ich den Tod meiner Geliebten,
 Wenn ich ziehe die Nummer Eins! (bei
 der Auslosung der Rekruten).</p> |

(Diese Sammlung kann, um ein treuer Spiegel der furlanischen Volksseele zu sein, fortgesetzt werden in die Hunderte.)

Scherzhaft gebildete und angewendete Eigennamen im Niederländischen.

Von August Gittée in Lüttich.

Es ist eine sehr eigentümliche Aufgabe, den Weisen nachzuforschen, in welchen der Spott sich in dem Volke offenbart. Dass er vom Volksgeist untrennbar ist, bedarf wohl keines Beweises. Die komische Litteratur hat einen populären Ursprung und findet — wie gross auch heute die Kluft sei zwischen dem eigentlichen Volke und der „gantierten“ Litteratur — ihre Typen und Inspirationen meistens im Leben und Weben der unteren Klassen.

Bei diesen tritt denn auch die Spottlust mehr in den Vordergrund. Hat La Fontaine von der Jugend gesagt: „Cet âge est sans pitié“, so ist dieses Wort ebenso sehr auf das Volk anwendbar. Für jeden Moment im Leben, für jede Lage hat es ein Wort, das in die Prosa des menschlichen Daseins Abwechslung bringt und uns einen Augenblick in heitere Stimmung versetzt.

Im besondern da, wo sich Schwachheiten und Unvollkommenheiten offenbaren, wird der Volksgeist sich — ohne Bösartigkeit jedoch — lustig machen.

Eine besondere Gattung dieser Äusserungen des Volkscharakters bilden die Eigennamen, welche scherzhaft und spottend angewendet werden. Aus dem Vorhergehenden wird schon hervorleuchten, wo man dieselben am zahlreichsten antreffen wird. Sie sind hauptsächlich gang und gäbe unter

den niederen Ständen, immer häufiger, je tiefer man die Stufenleiter der Gesellschaft hinabsteigt. Solche Eigennamen sind in grosser Zahl vorhanden in den litterarischen Urkunden über das Volksleben, in Spott- und Schimpfgedichten, sowie auch in den Schwänken und Lustspielen aus früheren Jahrhunderten.

I.

Anlass zur komischen Anwendung von Eigennamen konnte das Volk schon finden in dem Bestehen bedeutungsvoller Personen- und Ortsnamen. In vielen Fällen ist die Bedeutung der Wurzeln, trotz der im Laufe der Jahrhunderte erlittenen Änderungen, noch deutlich erkennbar, ohne dass es nötig wäre, dass der ausgedrückte Begriff sich rechtfertigen lasse. So heisst gegenwärtig wohl auch ein kleiner Mann *De Groot* oder *De Groote* (gross) und ein rothaariger *De Swarte* (schwarz). „Auch die Natur begeht Irrtümer.“

Die Gewohnheit des Volkes, Beinamen zu ersinnen, besteht überall. Unter den niederen Ständen sind diese noch heute so sehr verbreitet, dass eine Person im gewöhnlichen Umgang wohl unter ihrer populären Benennung, nicht aber unter ihrem Familiennamen, bekannt ist. Man findet es leichter, ein Wort zu behalten, das dem Geiste etwas sagt. Der wirkliche Name ist für den Volksgeist zu unbedeutend; und es geht diesen Namen, wie gewissen Wörtern aus dem gewöhnlichen Wortschatz, welche sich allmählich verlieren unter der Konkurrenz witzigerer Wörter, reicher an Farbe und Ausdruck, oder solcher, welche zu dem Verstand oder der Einbildung kräftiger reden. Das Witzige, das ist es eben, was das Volk in seinen Sprachveränderungen beabsichtigt, und das ist ebenfalls der Charakter, unter welchem sich die scherzhaft angewendeten Eigennamen hervorthun.

In jeder Sprache sind, anstatt der wesentlichen Namen, für zahlreiche Sachen andere Namen gebräuchlich, welche an irgend einen frappierenden Zug des Gegenstandes erinnern. Auch gemeine Substantive erleiden und erlitten in früheren Jahrhunderten solche Abänderungen. Heutzutage sagen wir z. B. *pillendraaier* (= Pillendreher) für Apotheker; *sabelsleeper* (= Säbelschlepper) für Soldat; *pennelikker* (= Federlecker) für Beamte; *steek* (= Spitzhut), *Zwartrok* (= Schwarzrock), *Hemeldrager* (= Himmeldrager) für Geistliche; *speldezoeker* (= Stecknadelsucher) für Polizeibeamte u. a. m. Breero, ein niederländischer Lustspiellichter des XVII. Jahrhunderts, nennt den Backofen *Swartjan* (Schwarzer Johann). In den niederländischen mittelalterlichen Volksliedern (Hoffmann v. F., *Horae Belgicae*, II², n. 144) heisst ein Schuhmacher ein *peckedraet* (= Pechfaden), ein Schneider eine *spetluis* (= Stichlaus), ein Bäcker ein *kijkinoven* (= Guck-in-den-Ofen), ein Küster ein *klinckerdiclane*

(vom Glockenschall), ein Krüppel ein huppenstap (von huppen, huppelen = hüpfen). Benennungen, welche noch heute zum Teil bekannt sind. Man vergleiche ein schup-en-bessempe (- Schaufel- und Besenchen), die Overyselsche Benennung für einen Kärner.

Schläge erhielten in der Volkssprache ebenfalls komische Namen. Allgemein sagt man rottingolie (Rohröl) in Holland, und vet (- Fett) in Flandern; man unterscheidet handgeld und voetgeld, auch in Deutschland Handgeld und Fersengeld; kontfeest (kont = Hintere) in Limburg; Vondel (Warande der Dieren, Ausg. van Lennep-Unger, p. 19. vs. 14) gebraucht stokkenbrood und Breero (Symen vs. 372) stoevis met vuystloock overgoten (= Stockfisch mit Faustlauch über-gossen). Auch der Strick wurde so zu einem hennipe venster (= hanfen Fenster) bei Breero (Koe, vs. 8). Im Wallonischen spricht man von der cravate di fier (= eiserne Kravatte) für Pranger (Dejardin et De-frècheux, Dict. des Spots Wallons n. 835).

In den älteren germanischen Sprachen findet man Misshandlungen und Schläge aufgefasst als Trank, der geschenkt wird. Bekannt sind die Worte Reinharts zu seinem Oheim Brune, der im Baume gefangen ist:

(Vs. 705) Hier coomt Lamfroit ende sal u seinken,
Haddi gheten, so soudi drinken.
(Hier kommt Lamfroit, der Euch einschenken wird;
Bei der Mahlzeit muss man trinken.)

Vs. 2172 kommt der Ausdruck vor: bier brauwen, auch 2175 mede blanden (= Meth mischen), und Tibert der Kater bruwet dem Fuchs cloosterbier (vs. 1951). Cfr. noch im Nibelungenlied 1918, 4: hie schenket Hagne daz aller wirsiste tranec; und im Ludwigslied 53: Her skaneta cehanton sinan fianton bitteres lides. — Die Anwendung von tractieren (= bewirten), für Schläge geben, musste ganz natürlich aus solchen Benennungen hervorgehen.

Im Vorübergehen will ich noch auf eine andere Art farbenreicher Volksausdrücke hinweisen. In seiner Liebe zu witzigen Redensarten gebraucht das Volk oft Wörter, welche, sonst nur für heilige Sachen gebraucht, durch eine Anwendung auf ganz menschliche Handlungen sozusagen in die Parodie der echten und ursprünglichen Bedeutung übergehen. In dieser Weise heisst das Volk eine Reihe Flüche eine litanie; eine Kneipe ein kapelleken in Flandern, ein heilig huisje in Holland; eine Flasche Wein wird zu einer zwarte zuster (= schwarze Schwester) in Flandern, und in Holland zu einem Dominee (= Pfarrer); drei untrennbare Freunde heisst man die heilige Drievuldigheid (= H. Dreifaltigkeit); ist eine ganze Familie durch gewisse gemeinschaftliche Eigentümlichkeiten gekennzeichnet, so heisst sie bald die H. Familie; eine Diarrhoe wird mit einem Wortspiel zum vollen aflaat (= Ablass); das Kartenspiel heisst bei Breero (Symen vs. 539) de Bijbel met 52 blaren (= die Bibel mit 52 Blättern).

und für die zehn Finger besteht die komische Benennung *de tien geboden* (die zehn Gebote), ein Ausdruck, der sehr alt ist, da er sich schon bei Shakespeare nachweisen lässt. In *Henry VI* (2^d part. A. I. Sc. 3) spricht keine Geringere als die Herzogin von Gloster diese für die Sitten der Zeit sehr bedeutungsvollen Worte: *J'd set my ten commandments in your face*.

In mittelalterlichen Urkunden kommen die Beinamen sehr zahlreich vor, ein Beweis, dass diese Neigung schon früh bei dem Volke thätig war. Lächerlich sind dieselben immer, unverschämt häufig. Alte Familienakten aus Flandern erwähnen Personen mit Namen als *De Kromme* (krumm), *De Manke* (= hinkend, lahm), *De Dikkop*, *De Kasse* oder *Bult* (= Buckel), *De Bierbolle* (= bolle = Kopf, wahrscheinlich = Dickkopf) u. a. m. In den *Deventer Cameraers* oder Stadt-Rechnungen werden Personen genannt wie *Calverstert* (= Kalbsschwanz), *Peerdesvoet* (= Pferdefuss), *Schele Heyn*, *Lambert mitten enen Hant*, *Dyrickx wyf midden oranghen oghen*, u. s. w.

Wie populär solche Namen in vorigen Jahrhunderten waren, beweisen die alten niederländischen *Kluchten*, d. i. Schwänke, welche das Volksleben so treu schilderten. Die Beispiele sind zahlreich. In *Breeros Klucht van de Koe* tragen fast alle die Personen, von denen die Rede ist, einen Namen, der einer körperlichen oder sittlichen Eigentümlichkeit entlehnt ist. *Vriesse Grietze*, die köstliche Wirtin zum *Swarte Paert*, erzählt uns (vs. 209) von dem fröhlichen Leben, das eine Dirne geführt hat mit *Doove Jas* (doof = taub), mit *Mancke Klaas*, mit *Droncke Piet* (dronken = trunken) und anderen. Der *Tölpel*, der sich seine Kuh stehlen lässt, und sich auf den Weg macht, um sie selbst zu verkaufen, lehrt uns, was für ein Mann *Lange Direk* ist, der reiche Bauer, und dessen Tochter *Magre Grietje*, um welche gefreut wird von *Pied Quistgoed* (Peter Verschwend-Gut), welcher es „wohl durchbringen wird“:

.... *Vreckebart* was het goet te vergaren een lust,

En om dat op te krijen, had *Lichthart* nacht noch dag rust (vs. 363).

(*Geizbart* war's eine Lust, das Gut zu sammeln, und um es zu verschwenden hatte *Leichtherz* weder Nacht noch Tag Ruhe.)

An einer andern Stelle (*Symen* vs. 395) kommt *Pieter driebochgelde neus* (Peter mit der dreihöckerigen Nase) vor.

In vorigen Jahrhunderten, als die Civil-Register noch nicht eingerichtet waren, mussten viele solcher Namen dazu dienen, um die Personen zu unterscheiden. Die Freiheit im Ausdruck, welche die mittelalterliche Gesellschaft kennzeichnet, findet sich auch in den angewendeten Namen, um so mehr, als die in dieser Weise getauften Personen weder Edelleute noch Priester waren und überhaupt nicht zu den höheren Klassen gehörten. In dem Masse, wie der Begriff der Anständigkeit sich später entwickelte, wurden die unsittlichen Namen geändert oder aufgegeben; heute aber

finden sich deren noch mehrere, welche die Berufung an den Landesherrn rechtfertigen würden¹⁾.

In der Volkssprache wird, nicht selten als Sprichwort oder Spruch, mancher Eigenname scherzhafte angewendet, um einen ganz entgegengesetzten Begriff hervorzurufen, als den ausgedrückten.

Vielfach bestehen dieselben aus einem Wurzelwort mit einer Endung.

Ein Geizhals wird also in Flandern Gevaert (geven = geben) heissen, wobei häufig hinzugefügt wird: Gevaert is dood, maar Hebbbaert leeft nog (= Gebhart ist tot, Habhart lebt aber noch). Ein träger Mensch Jan Tijdgenoeg (= Johann Zeitgenug); wer sich wie einen Reichen stellt, eigentlich aber nichts besitzt, der Typus des armen Edelmannes, Baron Geegoed (Kein Gut, accentuiert auf der ersten Silbe). Er führt die Firma: Pauvreté, Misère & Cie.

Dünkt sich jemand sehr klug, so nennt man ihn Rappaert (rap = rasch, klug) oder Slimbroeck (slim = schlau, klug), oder auch, wie in Limburg, Slimmeke. Oft wird alsdann eine Anspielung auf eine der Heldenthaten Slimmekes hinzugefügt: „Als Slimmeke dood is, heisst es, zal men u Slimmeke maken; Slimmeke ging voor den spiegel staan, met zijn oogen toe, om te zien hoe hij er uit zag terwijl hij sliep!“ (Wenn S. tot sein wird, wird man dich zum S. machen; S. stellte sich vor den Spiegel, mit den Augen zu, um zu sehen, wie er aussah, als er schlief.) In Overijssel kennt man Leepertje (leep = schlau): Als Leepertien dood is, söl ie Leepertien wörren.

Unartigen Kindern wird versprochen, dass sie mitgehen werden „op Thuisblijvers (oder Jan Blijfthuisens) wagen“ (thuis = zu Hause; blijven = bleiben).

Mittels Zusammensetzungen können solche Eigennamen ebenfalls gebildet werden, ob man nun entweder mit Adjektiven und Substantiven den Gedanken direkt ausdrückt, oder ob derselbe nur indirekt hervorgerufen wird durch einen Teil des Wortes. Nicht selten dient im letzten Fall ein Ortsname, er bestehe nun als Name eines wirklichen Ortes oder sei nur ersonnen; darum bekümmert sich der Volksgeist durchaus nicht. Viele bestehenden Ortsnamen, in welchen ein Teil zu einem Wortspiel Anlass geben kann, werden in dieser Weise angewendet; noch zahlreicher vielleicht sind die, welche von dem Volkswitz „geschmiedet“ werden.

So erhält z. B. eine Frau, welche wenig weiss, warum die Natur ihr Lachmuskeln geschenkt hat, in der Volkssprache den Namen: Madam Moe-van-Lachen (moe = müde). Dem nord-niederländischen Sprachgebrauch gemäss gehört sie nach Grimberg (grim = grimmig) zu Hause, oder ist vielleicht zu Botterdam, der Stadt der botteriken (bot = plump),

1) S. Van Hoorebeke, Étude sur les Noms patronymiques flamands (1876) p. 264.

gefaßt worden. Übrigens, sagt De Brune, ein jetzt fast vergessener Schriftsteller des XVII. Jahrhunderts, „amen vind menschen, die alles op het wrovelighste nemen en op het schots duyden, wat haar voorkomt; die gheen ander vaart en hebben als op Spitsbergen om haecken en harpoenen te ghebruycken“. Das Wortspiel liegt in schots (von schießen) und in Spitsbergen (= spitz).

Solch eine Dame ist gewiss eine Nichte der Madam van Kwikkelberge (kwikkelen, vlämisch für prutteln = murren) oder der Vrouw Snavelsnel (= Schnabelschnell); und sie hat vielleicht Verwandte in „Hause zu Klappenburg, wohin die Plauderer (klappen = plaudern) gehören“, welche immer allerlei Neues mitzuteilen haben.

Sie haben inzwischen gut Acht zu geben, denn neben Klappenburg liegt Kloppenburg, d. h. der Ort, wo kloppen oder klappen (= Klappe, Schläge) ausgeteilt werden.

Es ist daher vorsichtiger, mit den Schweigsamen nach Zwijgland zu gehören.

Sonderbar ist auch der Eigenname, welcher angewendet wird, wenn ein heiratsfähiges Mädchen sich, in Worten wenigstens, stellt, als ob sie der Heirat abgeneigt sei. „Ja,“ sagt der Volkswitz, „warte nur bis Jan van Pas (van pas = zur gehörigen Stunde) sich einstellt“. Bei derselben Gelegenheit gab De Brune die folgende Warnung an Mädchen, welche sich all zu wählerisch zeigen: „Passt nur gut auf, dass es euch nicht gehe wie Freiern, welche am keurboom (= Wahlbaum) vorübergehend, nachher mit vuylboom (= Faulbaum) vorlieb nehmen müssen.“ Und dann geraten dergleichen oft in den Zorghoeck (= Sorge; hoeck = Ecke).

Ein heiratslustiges Fräulein heisst bei Breero (Symen vs. 339) Lijsje waar is Jan? (Lijsje = Elisabeth). Ebenso bei Coster, einem andern dramatischen Dichter des XVII. Jahrhunderts (Teeuwis vs. 363). In alten Schwänken ist Lijsje ziemlich allgemein der Name der Frau, ebenso wie Jan für den Mann: in verschiedenen Gegenden, unter andern in Flandern und Overysel, sagt man heutzutage meistens Trien (= Trine): z. B. een gekke Trien, een domme Trien, een hólte (= hölzerne) Trien; Tjanne (= Johanna) für eine Bäuerin, Peet oder Pee (= Peter) für einen Bauern.

Allgemein im Gebrauch ist noch die Benamung Kruidje-roer-mijniet (= Kräutchen rühr-mich-nicht-an) für einen unduldsamen Menschen. Teuntje Roert mij niet (Teuntje = Anton) bei Breero (Symen vs. 246) zeigt sich als nicht besonders umgänglich und schilt auch Symen tüchtig den Rücken voll. Im Französischen kennt man auch Mamzelle Nitouche (= n'y touche).

Busken Huet, der Verfasser von Lidewijde, spricht daselbst (p. 230) von einer Juffrouw ongeloof (= Fräulein Unglauben). Er schrieb eine Minuskel; es scheint aber unzweifelhaft, dass es ein ganz in solcher Weise gebildeter ersonnener Eigenname sei.

Zu derselben Klasse gehört der Schütze aus dem west-flämischen Sprichwort: Bykans (= Beinahe) schoss einen Spatzen, er traf ihn aber nicht.

Mit einem klassischen Anstrich wird das Publikum zum Heer Omnes, bei Breero (Griauc 2759. Molenaer 17) gebraucht als gemeines Substantiv. „Het heromnened is van alle deught vervrent“, sagt Triin Jans.

Der heutige Sprachgebrauch sagt in demselben ungünstigen Sinn Jan Alleman.

Nicht nur für Personen werden derartige Namen ersonnen: auch für Tiere und Sachen, sogar für gewisse Handlungen.

Ein Hund z. B., welchen man als hässlich bezeichnen will, heisst Te-lang-nit-'t-water (= Zu lange aus dem Wasser).

Will man ausdrücken, dass man für etwas gleichgiltig ist, dann erinnert der Volkswitz eine Hausinschrift und sagt in Flandern: Ich wohne in't Plezierken (demin. v. plezier – frz. plaisir). Dieser Ausdruck ist gegründet auf die Antwort: dat doet me plezier (= das macht mir Vergnügen), in manchem Falle ein Euphemism für: das ist mir egal.

Ein „Spel van Bedriegt-den-boer“ (= betrügt den Bauern) ist eine Redensart, welche in Flandern oft auf den politischen Streit angewendet wird; im besonderen, wenn von den Zinsen die Rede ist, wobei stets auf ein Volkslied angespielt wird mit dem Refrain: „De boer zal't al betalen“. Hiermit wird darauf hingedeutet, dass die Grossen am Staatsruder den gemeinen Mann bei der Nase führen: kein Wunder also, dass der spottlustige Volksgeist für die ganze Komödie (denn spel muss hier in seiner mittelalterlichen Bedeutung gefasst werden) einen Namen ersann.

Ebenfalls ein fiktives Spiel ist, diesmal aber in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, das von Breero (Koe vs. 42) gemeinte, wenn er sagt: „Haesop na Kuilenburg spelen“. Das bedeutet nämlich flüchten (von haas = Hase) nach dem Freiplatz (Asyl) Kuilenburg in Geldern.

Ein ersonnenes Lied wird erwähnt von Breero (Koe vs. 434) und anderen in einem Ausdruck für Festfeiern und trinken: van Aaltge singen. Hiermit wird angespielt auf den Frauennamen Adelheid, zu gleicher Zeit aber auf das mittelnld. ale, eine Art Bier (cf. engl. ale).

Noch muss der freie Ausdruck erwähnt werden, „den Lubbert in de wei laten“ (Breero, Koe vs. 514), ein Wortspiel zwischen dem Mannsnamen Lubbert und dem jetzt veralteten lubbe oder lobbe (= das männliche Glied), wovon noch lubben (= kastrieren).

II.

Zahlreiche Namen von wirklich bestehenden Orten, welche an allgemein gangbare Wörter erinnern, luden gewissermassen zu solchem Scherz ein. Derartige sind z. B. Bettingen in Schwaben und Dummsdorf in

Sachsen. Neben den bestehenden bildete die Volkssprache deren eine Menge anderer.

Wünscht man auszudrücken, dass man etwas ungenau auffasst, so wird im besonderen auf die Redensart „ich meine es“ geantwortet: „Meenen ligt bij Kortrijk“. Täglich hört man diese komische Antwort in Flandern, welche an zwei dort bestehende Städtchen erinnert. Auch „Meenen und missen (sich irren) fangen mit demselben Buchstaben an“. In der letzten Redensart beruht das Wortspiel nicht mehr auf dem Ortsnamen Meenen, sondern auf dem Verbum. Im beispel (ein flandrisches Spiel mit hölzernen Scheiben, bollen genannt) wird zu einem gesagt, der zu kurz wirft: *Ge zijt van Kortrijk* (kort = kurz).

Kortrijk wird ebenfalls in Verbindung gebracht mit dem Ortsnamen Düren in Deutschland: Duren (der Stadtname oder das Verbum = dauern), heisst es, is eene schoone stad, maar Kortrijk (d. i. kurzes Reich) ligt er over (oder: dicht bij). In Holland heisst die Redensart: Duren is eene schoone stad, die aan het Sparen (= Flussname in Nord-Holland, oder Verbum = sparen) ligt. De Potter (Het Boek der Vermaarde Urhangborden, Gent 1861, p. 33) erwähnt folgende Aufschrift einer Kneipe in Flandern:

In Duren tapt men lekker nat:
Is Duren niet een schoone stad?

Etwas Unwahrscheinliches, Unmögliches oder Unwahres ist, sagt die vlämische Volksrede, geschehen zu Waregem und erzählt zu Leugegem (leugen = Lüge), oder ausgeläutet zu Sottegem (zot = Geck). Waregem und Sottegem sind zwei Dörfer in Flandern; das andere Leugegem würde man vergebens auf der Karte suchen. Beim Ersinnen half das bestehende Leuegem in Flandern nach.

Für einen Gecken musste natürlich das Wort mit Sottegem angewendet werden: „Der kommt aus Sottegem“: auch geht die Uhr oft „mit Sottegem“.

Man kommt „von Ternath“ (in Brabant) wenn man mit nassen (= nat) Kleidern nach Hause kehrt.

Wenn die flandrischen Bauernknechte zu Mittag essen, trinken sie alle aus einem Glas: wer zuletzt trinkt, muss dem folgenden einschenken. Unterlässt er dies, so vergreift er sich an allen Regeln der Anständigkeit und es wird von ihm gesagt, er sei aus Bottelare (bot = plump), einem Dorf in Flandern.

Wer dummes Zeug redet, ist aus Seevergern (in Ost-Flandern). In dieser Bedeutung (plappern) gebraucht noch heute der Flamländer das noch bei Breero vorkommende Verbum zeeveren.

In Holland ist, nach De Brune, von den Einwohnern des Seebades Domburg in Walcheren nicht viel zu erwarten:

Die wysheid van een dwaes begheert,
Die is oock zelfs die name weerdt.

(Wer Weisheit von einem Narren begehrt, der verdient selber auch diesen Namen.)

Merkwürdig ist die Verwendung eines sehr verbreiteten Schwankes, zu welcher dieser Stadtname Anlass gab. Dass eine Sage entsteht als Erklärung eines Ortsnamens, geschieht öfter, wie wir weiter noch sehen werden; dass aber ein Schildbürgerstreich zu diesem Zweck angewendet wird, ist nicht sehr gewöhnlich.

Über die Ableitung des Namens des Städtchens Domburg wurde verschiedenes aufgestellt. Nach der ältesten Schreibart Dumbburch in einer Verordnung aus dem Jahre 1223 hat man gesucht, denselben auf domini-burg zurückzuführen, Burg des Landesherrn, oder auf doemburg, Burg wo gedoemd, i. e. Recht gesprochen (cf. engl. to doom) wurde. Andere suchten darin dūinburg (duin = Düne). Der Volkshumor weiss, wo nicht etwas Besseres, dann doch etwas Ergötzlicheres.

Der Name entstand nämlich beim Kirchbau. Man suchte da mit viel Mühe, aber vergebens, einen langen Balken in der Quere durch eine Thüröffnung hineinzubringen. Zu gleicher Zeit sah man einen Vogel mit einem langen Strohalm im Schnabel in ein Loch der Mauer fliegen und bemerkte, dass der Vogel den Almhalm nicht in der Quere, sondern der Länge nach trug. Und da war ihnen geholfen. Die Leute waren erstaunt über das einfache Mittel und konnten nicht umhin auszurufen: Wat zijn we toch domme burgers! und so wurde der Ort Domburg genannt¹⁾.

De Brune lässt einen Mann, der zu einem solchen Ort gehört, in seinem Boec der Amoreusheyt erklären:

Plomp sonder arch, myn Heeren,
Dats mynen name, wildyt weten.
Ick hebbe oyt al te gheerne wittinghen gheten,
Want te Malleghem ben ik ghebroet,
Ende die van Sotteghem hebben my ghevoet,
Met suyvele van den Keiberschen driessche.

d. h. Plump ohne Argwohn, meine Herren, das ist mein Name, müsst ihr wissen; ich habe immer zu gerne Weissfisch (Wortspiel zwischen wit = weiss und weten = wissen) gegessen, denn zu Malleghem (mal = dumm) bin ich ausgebrütet worden, und die von Sotteghem haben mich gefüttert mit Butter und Käse von dem „Keybergischen Driesch“.

Van Dale (Taalgids VIII, p. 146), sprach mit Recht die Meinung aus, dass auch de Keyber(g)sche driesch, d. h. K'sche Wiese, zu den scherzhaft gebildeten Namen gehört, wiewohl in Gelderland ein Weiler Keienborch besteht. In mancher Redensart kommt das Substantiv kei (= Kiesel)

1) Kesteloo, Domburg en zijne Geschiedenis. Middelburg 1890, p. 3.

vor in Verbindung mit Thorheit und Albernheit. Man sagt z. B.: hij heeft een kei in't hoofd: hij is met den kei gekweld (— gequält); een kei van een vent (— Mann). In einem Schauspiel von 1561 heisst eine der Personen „Maes van Keyendaal“. Vielleicht geht dieses Kei zurück auf den Artusritter Keye, der zwar ein tapferer Degen, aber durch seine Spottsucht verhasst war. Im Jahre 1661 erschien de Keyklucht van Jock en Ernst von Freiherrn Everard Meyster. (Über Keye s. J. te Winkel, *Geschiedenis der Nederl. Letterk.* I, p. 181).

Plompardye (von plomp = plump) gehört ebenfalls zu dieser eingebildeten Welt. „Men vindt, sagt de Brune, groote lichamen uit Plompardye zoo grof als boonstroo, die niet een greintjen zouts en hebben.“ Für einen Thoren besteht das Sprichwort: Er kommt von Plompardye, nicht von Scherpenisse (scherp = scharf)¹).

Dieses Scherpenisse, gebildet nach Ortsnamen wie Hontenisse in Zeeland, liegt gewiss am andern Ende jenes Landes. In der Nähe liegt der Geburtsort der Betrüger: man muss, sagt wieder De Brune, aus Schalekeroort oder Vosmeer (vos = Fuchs) sein, um durch die Welt zu kommen.

Es ist begreiflich, dass die Wortspiele, in welchen Geiz und Habsucht bespottet werden, zahlreich sind.

Sehr bekannt ist z. B.: Hij is uit 't land van Cleven, wobei an kleven (kleben) gedacht wird. In Holland wird auch gesagt: Hij is van de Familie van Van Kleef, und mit einem Reim wird hinzugefügt: hij houdt van de heb, maar niet van de geef (er hält vom Halten, nicht vom Geben).

In Flandern lautet das Reimchen:

Hij is van Bever,
Liever houder dan gever.

Bever (e, en) ist der Name verschiedener Dörfer in Flandern; er kam im Reim zu statten.

Ein Geizhals (— vrek) kommt in Flandern von Vreckhem, einem Weiler in Ost-Flandern; schon oben wurde Vreckebaert aus Breeros Klucht van de Koe erwähnt.

In demselben Lustspiel lässt er einen Mann aus der nämlichen Familie „varen op Cape de Gryps“ (vs. 28). Dieses Kap steht natürlich nur auf der Karte der Habgierigen (Gryps von grijpen = greifen). In Flandern lebt dieser Ausdruck noch fort unter der durch Volksetymologie entstandenen Form von Pak-ende-gryp. Im Deutschen sagt man: Er ist vom Stamme Nimm.

Geringe Leute, sowie die Sippe des schon erwähnten Baron Geegoed, werden ebenfalls vom Volkshumor bedacht.

1 Harrebomee, *Spreekwoordenboek*.

Solche sind die „poorters van Nergenshuizen in Greenland“ (= Bürger von Nirgendshausen in Keinland): unter diesen hebt ein Lustspiel aus dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts einen „Graaf van Nergenshuizen“ hervor.

Der Typus des Vagabunden, der „Heer van Bystervelt“, erfreut sich eines ehrwürdigen Alters. Er kommt schon vor in dem vlämischen „rede-rijker“ A. De Roovere, der in seinen Rhetorischen Werken schreibt:

Tvolck was ghestelt, tis nu confuys,
Al sonder ghelt en sonder cruys
Al(s) Bystervelt, daer is graen noch gruyts.

d. h. Das Volk war (darum ist es verwirrt) durchaus ohne Geld und Kreuz wie Bystervelt; da giebt es weder Korn noch Grütze.

Bystervelt besteht noch als der Name von zwei Weilern in Holland. Es bedeutet: ein wüstes und wertloses Stück Land. In einem Brief der Stadt Zwolle an Kampen von 1671 wird gesprochen von Ländereien, welche „byster en onbeheert“ liegen, und in Zwolleschen Prozessakten von einem „voormaals bijstere, dog nu wederom beheerde dijk“ (= Damm).

Und in dem „Opregte Zandvoorder Speelwagen“, einem alten Liederbuch, heisst es weiter:

Hoe slegt is 't nu met my gesteld,
Ik leef als heer van Bystervelt,
Ik heb gheen geld noch eenig pand

(d. i. Wie schlecht ist es jetzt mit mir bestellt, ich lebe wie der Herr von B., ich habe weder Geld noch irgend eine Habe . . .)

Glücklicherweise, sagt De Brune, giebt es noch Hausfrauen „in de konst van zuynigheid (Sparsamkeit) ervaren en die de reyse naar Hongeryen (Wortspiel mit Hongarije = Ungarn und Hunger) door spaarzaamheyt beletten“ (= verhindern).

Die Begierde nach Geld fand eine Personifikation in Teeuwen Zoeck-geldt (= Matheus Suchgeld), eine Person ebenfalls aus De Brune. Teeuwen geriet aber nicht dahin, wohin er wollte, denn: „Teeuwen Zoeck-geldt al zijn vermogen te koste ghelegt hebbende om zeker rijk en leelick wijf op sijn dam te krijghen, naer dat hy een ghekoppelt schaep gheworden was, moest hy somtyds hooren, dat hy Schoonhoven ghemist en te Leelickendam gheroicht was“ (d. h. nachdem T. Z. all sein Vermögen zu Grunde gerichtet hatte, um ein gewisses reiches und hässliches Weib auf seine Seite zu kriegen, musste er, als er ein „gekuppeltes Schaf“ geworden war, bisweilen hören, dass er Schoonhoven, d. i. Schönhof, verfehlt und nach Leelickendam, d. i. Hässlichendamm, geraten war).

De Brune tröstet unsern Helden an einer andern Stelle seines Werkes und bemerkt mit Recht: „Liever noch Mevrouw van Leelickendam, die wat in de melk te broecken heeft, als Madame van Schoonhoven, daer de kasse schoon en ledigh is (d. i. lieber noch Frau von L., die etwas

in die Milch zu brocken hat, als die Dame von S., wo der Schrank schön und leer ist). In einem solchen Haus, sagt Breero (Spaansche Brabander vs. 487) „wordt honger ghebakken en dorst ghebrouwen“. — Auch das Sprichwort kennt dasselbe: „bei Schraalhans (von Schraal = dürftig, mager) ist Magerman Koch, und Magermans Gäste überessen sich selten“.

Essen und Festfeiern und beider Folgen nehmen im Volkshumor, so wie man sieht, eine grosse Stelle ein. Sich mal etwas recht Gutes anthun, liebt der Mensch gar sehr, man wohne auch „in den Penninckhoeck (= Pfennigecke). Schon De Brune nennt die Herren Smeermond (smeer = schmieren) und Spaermond, welcher letztere jenem Haus und Erbe abkauft. In Flandern ist noch heute Lammeke Smeerbuik (Lammeke von Guillaume - Wilhelm; Smeerbuik = Schmierbauch) sehr populär.

Gewisse Menschen taugen nur dazu, des Lebens zu geniessen; unter andern Jufvrouw Nietenburg (niet = nichts), die ein Lustspieldichter des XVII. Jahrhunderts auftreten lässt: „Jufvrouw Nietenburg“, sagt der Vater in W. de Geests Manzieke Vrijster zu seiner Tochter, welche sich nicht anständig beträgt, „was willst du unternehmen? Bist du im Stande dir die Kost zu gewinnen?“

Der vlämische Volkshumor hat sogar einen komischen Gerichtshof ersonnen, der seinen Sitz hat zu Gheel, einem Flecken in der Provinz Antwerpen. Es besteht an diesem Orte eine Anstalt für Irnsinnige und daher ist Gheel der Geburtsort und auch der Aufenthalt aller Thorheit. Die Einwohner der Stadt Mecheln hielten einmal das Licht des Mondes auf ihrem Turme für einen Feuerbrand und eilten herbei mit Eimern und Spritzen. Als dieser Vorfall im Lande bekannt wurde, regnete es Spottschriften. Eine dieser berief die Mechler vor den Grossen Rat von Gheel, welcher für diese Gelegenheit zusammengesetzt wurde aus edlen Herren, wie die Herren von Apegem (aap = Affe), die Grafen von Bottegem, von Dul-en-Dwaes (dul, dwaas = dumm, albern) und von Sottegem.

Eine andere Gattung von Äusserungen des Volksscherzes umfasst die Eigennamen, welche an die letzte Ruhestelle erinnern.

Jemanden zu „Blijenberge“ beerdigen, erklärt sich aus dem Wortspiel mit blij (= froh, cf. engl. blithe). Als Ortsname erscheint es an einem Weiler bei Löwen.

Denselben Gedanken drückt der Volkswitz aus durch den Namen des Dorfes Lovendeghem bei Gent, wobei an loven (= loben) zu denken ist.

Die fiktiven Eigennamen für das Jenseits rufen in ganz prosaischer Weise den Gedanken an den traurigen Aufenthalt unserer körperlichen Hülle hervor.

Man geht, sagt das Volk, wenn man stirbt oder Anstalten dazu macht, nach dem Pierenland, d. h. dem Lande der Erdwürmer, oder nach dem Mollenland (dem Lande der Maulwürfe). Ebenso spricht der Franzose von dem Pays des Taupes und der Wallone von dem Pays des Foyans (foyan = Maulwurf) oder von dem Pays des Viers (Vier = Wurm).

In Holland wird, um denselben Gedanken zu äussern, angespielt auf Ortsnamen wie Kuilenburg (kuil = Grube). Aardenburg in Seeländisch-Flandern (aarde = Erde); oder auf Zandwerven, einen Weiler in Nord-Holland.

Nur mit einem Wort sei hier noch erwähnt, dass der Volkswitz auch bei andern Völkern in ganz denselben Fällen dergleichen Namen ersann.

Das Zubettgehen wird oft durch einen humoristischen geographischen Namen ausgedrückt. An vielen Orten Deutschlands spricht man von „nach Bethlehem gehen“, obsehon diese Redensart auch zuweilen angewendet wird, um den Begriff des Bettelns auszudrücken. In Thüringen kennt man Bettenhausen, auch Federhausen; in Sachsen „nach Ruhland gehen“, ebenso in Amsterdam naar Rusland gaan, mit einem Wortspiel auf rust (Rast); im Elsass „nach Bettli-Alp“, zu Basel und in Schwaben „nach Bettingen“, ein dort vorkommender Ortsname. Ein Geizhals kommt in Deutschland oft aus Anhalt oder aus Holfast. Wenn etwas ohne Kosten angeschafft wird, kommt es in Nord-Deutschland aus Kostnitz. Wer sich gern rühmt, ist aus Rom, und wer sich dumm anstellt, ist aus Domnau oder, in Sachsen, aus Dummsdorf.

Der Franzose, mit einem Wortspiel auf âne (Esel), sagt in diesem Fall: Tu as fait ton cours à Asnières (spr. Anières, bei Paris).

Hat man Eile, so „gehört man nach Eilenburg“ oder „nach Eilau“; in Flandern „hat man von Loopegem“ (hebben van mit einem Ortsnamen bedeutet: die Krankheit haben von dem angedeuteten Orte, in welchem Fall der dort verehrte Heilige Hilfe bringt). Wer nicht viel spricht, ist von Stumstorf, einem Ort in der Nähe von Halle a. S., und wer arm ist, „geht nach Strassburg auf die Hochzeit“. Wer mehr über diese Bildungen wünscht, schlage Andresen nach (Über Volksetymologie. 4. Aufl. p. 74 u. flg.)

III.

Der spottlustige Volksgeist hat, in den Niederlanden wie überall, und ohne damit ein Zeugnis der Ehrfurchtlosigkeit oder des Unglaubens abzugeben, Heilige ersonnen als Vertreter gewisser Leidenschaften, Neigungen und Laster. Sinte Luyaert (= Sankt Faulenzer), der in den Niederländischen Volksliedern so oft vorkommt, kann als Beispiel dienen für diese Kategorie der Volksschöpfungen.

Zuerst aber eine Bemerkung.

Volkssprache und Volksglauben hängen eng miteinander zusammen und üben aufeinander einen gewissen Einfluss aus. Der Laut vermochte in manchem Fall einen bestehenden Glauben zu ändern, ja genügte bisweilen, um gewisse Glaubensvorstellungen entstehen zu lassen; andererseits bildete sich manches Wort, mancher Name als direkter Ausfluss des bestehenden Glaubens. Diese beiden Seiten der Einwirkung aufeinander, des Wortes und der Sache, erklären die Schöpfung von zahlreichen That-sachen in dem Volkshumor, im speciellen in Hinsicht des Heiligenkultus.

Wenn der H. Valentin in Deutschland der Schutzpatron gegen Fallsucht oder Epilepsie ist; S. Blasius in Flandern die Geschwüre oder huidblaasjes heilt, und in Dänemark gegen den blasenden Wind beschützt; S. Lambertus angerufen wird gegen Lahmheit; S. Rosa gegen die Rose (d. i. den Rotlauf); Ste. Claire in Frankreich, um klarsehend zu werden; wenn St. Cloud dort die Geschwüre, im Französischen clou, zu seiner Specialität hat; so stehen wir hier vor Ideen, welche nur auf dem beruhen, was man ein mythologisches Wortspiel nennen könnte.

Dass dieser schöpferische Einfluss des Lautes schon im Jahre 1566 beachtet wurde, darf einigermassen seltsam scheinen. Das Zeugnis des Franzosen Henri Estienne hierüber ist sehr merkwürdig, wenigstens für diese Zeit. „A quelques saints, sagt er, on a assigné les offices suivant leurs noms, comme (pour exemple) quant aux saints médecins, on a avisé que tel saint guairiroit de la maladie qui avoit un nom approchant du sien!“.

Umgekehrt giebt es Heilige, für die ein Beiname ersonnen wurde, gebildet nach der Verehrung, deren Gegenstand dieselben waren. Numen, nomen! Der Beiname hat manchmal den echten Namen verdrängt. So kennt man in Frankreich St. Criard, der die schreienden Kinder heilt; St. Languit, St. Vivra, St. Mort, drei Heilige, welche zu Rate gezogen werden, wenn man den Verlauf einer Krankheit kennen will; St. Estropié und andere mehr; alles Heilige, deren wahrer Name in Vergessenheit geraten ist.

Es kann, gegenüber solchen Schöpfungen der Volksphantasie, nicht mehr verwundern, dass der Volkshumor, schon im Mittelalter, sogar für gewisse Laster einen Schutzgeist ersonnen hatte. Das Wortspiel, denn darauf beruhen alle die oben angeführten That-sachen, nimmt in der Glaubensgeschichte einen viel grösseren Raum ein, als man sich vorstellt.

In dieser Weise geschah es oftmals, dass ein Heiliger von einer Gilde oder Genossenschaft zum Patron erwählt wurde, bloss durch den Laut seines Namens. St. Vincent z. B. ist wegen der Übereinstimmung im Laut mit vin zum Schutzpatron geworden der Weinbauer in einigen Teilen Frankreichs. Ja, zahlreiche populäre Äusserungen der Kunst lassen sich

nur erklären durch eine Doppelsinnigkeit, von welcher der Künstler seinen Vorteil zog.

Solche Ideenassociation ist so natürlich, dass sie keine Verwunderung erregen und in keinem Fall kindisch scheinen darf, wenn man bedenkt, dass sie aus einer Zeit stammt, als die Schreibekunst so wenig verbreitet war. Der calembour unter der Form einer Figur oder rebus behielt seinen ursprünglichen ideographischen Charakter und konnte für den grossen Haufen, welcher weder lesen noch schreiben konnte, die Buchstabenschrift ersetzen.

Diese Vorstellung einer Idee mittels eines Bildes zeigt, wie naiv der Mensch vor einigen Jahrhunderten noch war. Diese Weise, um etwas für die Menge begreiflich zu machen, war übrigens allgemein. Die noch heute bekannten sprechenden Wappen sind ein Überbleibsel aus einer Zeit, in der sogar die besseren Stände noch nicht weit genug in der Bildung über den unteren standen, um solche Bildschrift entbehren zu können. Es bleibt aber eine Thatsache, welche beweist, wie sehr das Wortspiel zwischen Laut und Bild die Gunst besass. Darum führte das holländische Haus Wassenaer in seinem Schilde wachsende Monden (wassen = wachsen), auch wassenaars im Niederländischen genannt; die Geldersche Familie van der Renne ein rennendes Pferd; die englische Familie And das Zeichen &. Die Abtei Corbie in der Picardie hatte darum einen Raben in ihrem Wappenschild, weil der Laut des Ortsnamens an den Namen des Vogels (corbeau) erinnerte; die Abtei Pontigny bei Auxerre führte eine Brücke (pont)¹⁾.

Die Chronikschreiber des Mittelalters liessen sich sogar durch solche Gleichheit im Laute verführen, auf eigener Hand etymologische Sagen zu schmieden.

Das Städtchen Hasselt in der belgischen Provinz Limburg führt eine Haselstaude in seinem Wappen. Nachdem dieser Wappenschild schon lange Zeit bestanden hatte, entdeckte der verständige Mantelius, der eine Chronik von dem Lande Loon verfasste, dass der Name der Stadt nur von einem Haselwalde stammen konnte, welcher die entstehende Stadt umringt haben muss. — Aarschot, ein Städtchen in Brabant, wird so genannt, weil Julius Caesar hier einst einen merkwürdig grossen Adler schoss: dass das Wort Adler (adelaar) hier unter einer veralteten, jetzt poetischen Form (aar) vorkommt, schreckt solche humoristischen Etymologen nicht ab. — Das Dorf Raveshoot in Ost-Flandern heisst so, eines glücklichen Schusses (schot) wegen, durch welchen ein Edelmann eines Tages drei Raben (raven) zugleich erlegte. — Die Sage von dem Ursprung der Stadt Antwerpen (= Hand werfen) setzt dieser Manie die Krone

1) Mélusine IV, col. 517.

auf, ist aber zu sehr bekannt, als dass ich dieselbe hier wiederholen sollte¹⁾.

Es ist nun eine sehr auffallende Thatsache, welche uns einen tiefen Blick in das vielbewegte Leben des Mittelalters werfen lässt, dass die ersonnenen Heiligen nur in Beziehung stehen zu Trank und Müssiggang. Unsere alten Volkslieder sind voll Anspielungen auf dergleichen Heilige, und es ist nicht zu bezweifeln, dass auf deren Altar von den lebenslustigen Vorfahren mit Überzeugung geopfert wurde.

Sinte Reynuit (rein-aus) war der Patron der Zechbrüder. Hier folgen die Worte, in welchen ein Lied aus dem XVII. Jahrhundert die Anbeter von Trank und Gesang einlud, mitzufahren nach Sinte Reynuit:

Ja, komt hier nu altemael,
Die door 't zuipen zijn zeer kaal,
Weest nu vrij vrolijk en verheugt.
Schoon u neering niet en deugt,
Want een schoon schip nooit gehoord
Te 'Texel leyt aan Boord,

d. h.: Ja, kommt nun hierher, Ihr alle, welche vom Saufen ganz kahl seid. Seid nun fröhlich und heiter, obschon Euer Handwerk nicht tauge; denn ein schönes Schiff, schöner als je gesehen, liegt zu Texel am Ufer.

Wie der Schutzheilige zu seinem Namen kam, ist deutlich. Unter den zahlreichen „costumen ende usagiën“, welche unsere Vorfahren beim Trinken beobachteten, war wohl eine der wichtigsten, dass man sein Glas „schoontjes uit“ (rein aus) trank, es „met één snaers veegde“ (es mit einem Zug ausfegte) oder wie die Redensarten sind, die man dafür bei Breero, Stärter und anderen Schriftstellern antrifft. „Dieser Heilige,“ sagt Dr. Kalff in seinem schätzbaren Buch über das niederländische Lied²⁾, „war aber nicht der einzige Schutzpatron der Zunft“. In einem anderen Liede lesen wir:

Sinte Noywerc hebic vercoren
Tot mynen alderbesten patroon,

d. h. Sankt Noywerc (aus noy, noode = ungern; werk = Arbeit) habe ich erwählt zu meinem allerbesten Patron.

Und etwas weiter:

Sinte Luyaert hebic omghedraghen
En Sinte Noywerc hebic gheviert,
Ic hebse ghedient bi nachte, bi daghe . . .

d. h. Sankt Luyaert (= Faulenzer) habe ich umgetragen, und Sankt Noywerc habe ich gefeiert; ich habe ihnen Nacht und Tag gedient.

1) J. W. Wolf, Niederl. Sagen, n. 53, 54, 82.

2) Het Lied in de Middeleeuwen (Leiden 1884 p. 468 u. flg.

Kein Wunder, dass diejenigen, welche so eifrig dem Herrn „van Seldenvroet“ (selden = selten; vroet = gescheidt) dienten, zu Poverendycke (Pover = arm, vom franz. pauvre, dijk = Damm) wohnten, im Hause genannt zur Plattebourse (zur flachen (leeren) Börse). In Lüttich kennt man den Comte de Plate Bourse. Sankt Hebniet war früher sehr populär. Und wie konnte es anders sein, insbesondere bei der grossen Menge reisender Landsknechte, welche nur auf Genuss und Vergnügen bedacht, inmitten von Tanz und Musik und den Becher in der Hand, das Leben sorglos durchzubringen suchten?

Man bilde sich nicht ein, dass diese ersonnenen Heiligen, Heilige welche nicht ernsthaft aufzunehmen sind, nur in Flandern zu finden seien. Anderswo bestehen sie ebenso.

Im französischen Sprachgebrauch unserer Zeit ist Ste. Touche eine sehr gewöhnliche Benennung für den Tag, an welchem man seinen Gehalt erhält (toucher).

St. Boudin oder St. Cochon werden gefeiert bei der Mahlzeit, welche beim Schweinschlachten gehalten wird.

Ein Gefrässiger ist ein „Diener von St. Goinfrain“, mit einem Wortspiel auf goinfre, d. i. gefrässig.

Ein Trunkenbold verehrt St. Lichard, einen ersonnenen Heiligen, dessen Name zurückgeführt werden muss auf lécher (lecken für trinken) oder Ste. Chopinette (dimin. von chope = Bierglas).

Das Entstehen einer Schutzheiligen wie Ste. Bouteille (= Flasche) lag nach der Rabelaisischen Verehrung der dive bouteille nicht weit. Die Zunft der Zelateurs de Ste. Beuverie war im Mittelalter gross¹⁾.

Ist das Kind im Begriff zu weinen, so ist es, nach dem französischen Sprichwort, auf dem Weg nach Ste. Larme. Im Niederländischen sprechen wir in diesem Fall von den Waterlanders (= Wasserländer), und es scheint mir nicht zu bezweifeln, dass wir hier wieder einen ersonnenen geographischen Namen haben: dass aber zur Verbreitung der Redensart das echte Waterland in der Nähe von Amsterdam — gut bekannt durch Broek in Waterland — beigetragen hat, halte ich für sehr wahrscheinlich.

Kennt die Volkssprache heute nicht mehr Sankt Noywerc, d. h. den Schutzpatron des Müssiggangs, so lebt doch der H. Maandag (Montag) fort, ebenso in den Niederlanden wie in Frankreich und England. Der Galizische Wasserträger Gil Peregil war, nach dem Zeugnis des gemüthlichen Washington Irving, sehr treu im Feiern aller Heiligenfeste, „and of St. Monday into the bargain“.

Zu derselben Familie gehört bei den Wallonen St. Fadou (von fade schlaff, faul) und der noch nicht kanonisierte Lazybones der Engländer.

1) Stecher, Hist. d. l. Littér. Neerl. en Belgique p. 199.

Ferner werden in der Volkssprache auch Heiligennamen ersonnen, um einen Zeitpunkt in einer eigentümlichen Weise anzudeuten. In der pittoresken Sprache der französischen Schuljugend heisst z. B. der Tag, wenn die Ferien anfangen, *St. Fout-le-Camp*.

IV.

Der Ursprung solcher Bildungen liegt in der Analogie mit einer Menge allgemein gebräuchlicher Zeitbestimmungen. Wir wissen alle, dass der gemeine Mann die Namen der Heiligen anwendet zur Bezeichnung gewisser Zeiten, nach welchen er seine Beschäftigungen regelt. Wir lesenden Stände würden wahrscheinlich in keiner geringen Verlegenheit sein, wenn man uns erklärte, dass diese oder jene Pflanze an dem und dem Heiligenfeste gesäet werden müsse, wie z. B. die Zwiebel auf *St. Gregorius* d. i. den 12. März.

So ersann der Volkshumor bei uns Heilige wie *S. Nimmermeer*, den Bruder des deutschen *S. Nimmerling* oder *S. Nimmerlein*, sowie auch des *S. Jamais* der Franzosen.

Diese Zeitbestimmung ist jedoch nicht so verbreitet als gewisse andere, gebildet durch einen Wortverband, aus dessen komischer Zusammenstellung die Unmöglichkeit oder die Unwahrscheinlichkeit von selbst hervorgeht.

Schon im Mittelniederländischen kommen Redensarten vor, in welchen örtliche und zeitliche Bestimmung scherzhaft zusammengeworfen wird.

Reinaert, der Schalk, bindet dem Löwen die schlau erfundene Fabel auf von dem Schatz, der zu Kriekeput vergraben liegt. Der König kennt aber den schlaunen Gast und fürchtet, dass Kriekeput ein „geveinsde (ersonnener) Name“ sei. Nein, König, antwortet Reinecke darauf:

.... ghi sijter also na,
Alse van Colne tote Meie (vs. 2641)

d. h. Sie sind soweit davon, als von Köln bis zum Mai = was Sie denken, ist unmöglich.

Dergleichen Wortkoppeln ist also sehr alt und bis auf unsere Zeit bekannt geblieben. Noch heute, scheint es, bestehen in Süd-Deutschland zahlreiche Ausdrücke wie zwischen Pfingsten und Strassburg, oder zwischen Pfingsten und Esslingen, mit der Bedeutung von nirgends, als Antwort auf Fragen, welchen man ausweichen will¹⁾.

Auch in den lateinischen Gedichten des Mittelalters finden sich Beispielen. *Inter Pascha Remisque* (zwischen Ostern und Rheims) liest

1) S. van den Vos Reinaerde (Ed. Martin) Anm. zu vs. 2641. Auch ed. Jonckbloet, *Bijvoegsel* zum Glossar. S. ferner C. Müller-Fraureuth: *Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen* (Halle 1881) p. 104 (Anm. 62).

man im Reinardus II, vs. 690; und weiter (ib. IV, vs. 970) inter Cluniaecum et sancte festa Johannis obiit (d. i. er starb zwischen Cluny und S. Johannes).

Tuinman (Nederduitsche Spreekwoorden I, p. 334) erwähnt den niederländischen Ausdruck: van Aken tot Paschen (= von Aachen bis Ostern); auch hat er: tusschen Kalis und Sinte Reinuit, welches er aber nicht erklärt. — Noch heute ist die französische Redensart: cela s'est passé entre Maubeuge et la Pentecôte (das ist geschehen zwischen Maubeuge und Pfingsten) in vollem Gebrauch.

Pierrot in Molières *Don Juan ou le Festin de Pierre* (II, 1) spricht von einer „garderobe“ (= Schürze) aussi large que d'ici à Paques. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Molière, um den komischen Effekt zu steigern, seiner Person eine dieser populären Massbestimmungen in den Mund gelegt hat.

Es giebt zahlreiche Redensarten, um eine Zeit anzudeuten, welche niemals kommen soll. Dabei nimmt der Volkgeist oft seine Zuflucht zu kirchlichen Festen, wobei dann eine komische Unmöglichkeit hinzugefügt wird.

Sehr gewöhnlich ist unter andern die Redensart: als Paschen en Pinkster op éen dag vallen (wenn Ostern und Pfingsten auf einen Tag fallen); oder: als Paschen op een Maandag valt (wenn Ostern auf einen Montag fällt).

Es giebt sogar ersonnene Festnamen, um dasselbe auszudrücken: te Pruimpaschen heisst es in Limburg, als de kalveren op 't ijs dansen (Pruimpaschen aus pruim = Pflaume, und Paschen; wenn die Kälber auf dem Eise tanzen). Statt Pruimpaschen sagt man auch Sint Jutmis oder Juttemis, ein Ausdruck, der schon 1738 bei Marin (*Dict. franç. hollandais*) vorkommt.

Auch im Französischen finden sich dergleichen komische Redensarten. *Cela arrivera*, heisst es, *si le Carême dure sept ans* (= das wird geschehen, wenn die Fasten sieben Jahre dauern); oder auch: *la Semaine des trois Jéudis* (= die Woche der drei Donnerstage). Zuweilen wird dieser letzten Redensart hinzugefügt: *quarante jours après Jamais* (= vierzig Tage nach Nimmer).

In demselben Falle antwortete der Italiener mit einem assonantischen Reim:

Il dì di San Bellino,
Tre dì dopo il giudioio

(d. i. den Tag des S. Bellino, drei Tage nach dem letzten Urteil). S. Bellino ist ebenfalls ein ersonnener Heiliger¹⁾.

Man könnte diese Redensarten ohne Mühe vermehren; die gegebenen

1) S. Rolland, *Rimes et Jeux de l'Enfance* (Paris 1881) p. 289.

Beispiele mögen aber genügen. Wir haben noch für das niederländische Sprachgebiet eine Redensart zu erwähnen, bei welcher wir einen Augenblick stillzustehen wünschen.

Niemals heisst oft in Limburg: *als de klaver uit 't veld is* (= wenn der Klee aus dem Felde sein wird); aber, viel charakteristischer, in Flandern in der Umgangssprache ganz gewöhnlich, und sogar in geschriebener Rede: *In't jaar Een, als de Uilen preeken* (= im Jahr Eins, wo die Eulen predigen). Es ist wahrscheinlich, dass dieselbe durch ganz Belgien geht; bisweilen aber finden sich Abweichungen, sowie in Maastricht, wo sie lautet: *in et jaor ein esten uil preek*¹⁾. In West-Flandern sagt man auch: *In't jaar blok als de uilen kraaien en de koeien met patijnen gaan* (= im Jahr Block, wo die Eulen krähen und die Kühe mit Holzschuhen gehen)²⁾.

Über den Ursprung dieser Redensart sind mehrere Vermutungen ausgesprochen worden. G. D. Franquinet versuchte die folgende Erklärung: Könnte man, sagt er, den Ursprung dieser Redensart nicht in der Volksüberzeugung suchen, dass, im Gegensatz zu unserer christlichen Zeitrechnung und zu der Predigt des Wortes Gottes, eine neue Jahrzahl und insbesondere eine Predigt des dummen Unglaubens (hier vorgestellt durch eine Eule, das Symbol der Finsternis und des Unverständes) unmöglich sind?

Nicht mehr Wert hat die Mutmassung von J. De Smet³⁾. Er will nämlich die Eule in dieser Redensart für einen Spottnamen ansehen, der im Jahre 1801 den Priestern gegeben ward, welche sich vor den französischen Sansculotten verbergen mussten und genötigt waren, des Nachts zu predigen. Das Bestehen dieses Spottnamens hat er durch nichts bewiesen und sich sogar, um die Redensart für seine Erzählung passend zu machen, erlaubt, in derselben das Tempus des Verbuns zu ändern: *In het jaar Een, als de uilen preekten*. Dass dieses die echte Form nicht ist und die Volkssprache wirklich das Präsens anwendet, erhellt aus Schuermans *Algemeen Vlaamsch Idiotikon*, s. v. *jaar*.

Alles, was zur Erklärung dieser Redensart angeführt ward, ist daher wenig gründlich. Der Ursprung liegt auch wahrscheinlich ausserhalb Flanderns und geht weiter zurück als zum Anfang unseres Jahrhunderts; denn auch Deutschland kennt ein *Jaar Een*: „das Jahr Eins nämlich, wo die Elbe brannte und die Bauern mit Strohwischen löschen kamen“⁴⁾.

1 G. D. Franquinet, *Hoe het Volk spreekt te Maastricht* in der Zeitschrift *Maasgouw* (1880–1886) in Nr. 2894.

2 De Bo, *Westvlaamsch Idiotikon* (2. Aufl. 1892) s. v. *blok*.

3 Overleveringen, Legendes en Bijgeloovigheden, Gebruiken, Uitvindingen, Gedenkstukken, enz. der Menapiers. (Brugge 1886) p. 284. Ein albernes Buch.

4 C. Müller-Fraureuth, *Lügendichtungen*, p. 104.

Leider können wir für das Alter weder der niederländischen, noch der deutschen Redensart Belege beibringen. Die äussere Form dieser letzten erinnert aber an die Menge anderer, in denen der komische Effekt erreicht wird durch eine Verwechslung zwischen Subjekt und Prädikat. Solche Umkehrung geschieht mehr in der Volkssprache. Fragt das Kind z. B., was oder wieviel es bekommen werde für einen oder den anderen kleinen Dienst, den es geleistet, so antwortet die vlämische Mutter scherzhaft: Alle guldens drij maanden (= jeden Gulden drei Monate). Ist es nicht eine ähnliche Umstellung, welche den Worten der Marschälle des Brautzugs auf der schwedischen Insel Huckö zu Grunde liegt, wenn sie, um der Gesellschaft den Durchzug zu erkaufen, versprechen, dass „Jeder Mann ein Stoof Heu, jedes Pferd ein Bund Bier erhalten“ werde¹⁾?

In der Litteratur früherer Jahrhunderte sind solche Umstellungen ungemein zahlreich. Fischart, eine sehr reiche Quelle für die Geschichte des Komischen, sagt unter anderm in seinem Binenkorb (200): Zur zeit, da die bach branten und man mit stroh leschte, die bauren bollen, die hund mit spissen herausloffen, nemlich zur zeit des strengen Finkenritters.

Die Erwähnung von dem Namen des Finkenritters führt uns mitten in die komische Litteratur des XVI. Jahrhunderts, von welcher die unter diesem Titel bekannte Sammlung von Schwänken und Erdichtungen die beste Vorstellung giebt. Dieses Buch erschien etwa 1559, es ist aber nur eine Kompilation von Stoffen, welche schon lange unter dem Volke gäng und gäbe waren.

Bis auf unsere Zeit hat das Volk sein Vergnügen daran gehabt, Unsinn und Lügen zu ersinnen; es hat auch wohl zuweilen Unsinn dichten wollen. Bis heute sind Lügenlieder und Lügenmärchen bekannt geblieben, in Holland²⁾ wie in Flandern, in Frankreich wie in Deutschland. So sehr findet das Volk Vergnügen an den Bildern, welche es sich schafft, wenn es seiner Phantasie die Zügel schiessen lässt, dass noch heute, in Flandern wie anderswo, häufig ein Streit um die grösste Lüge eine Nummer des Kirmessprogramms ist.

Es besteht eine ganze Litteratur lügenhafter Fiktionen, von denen die ältesten, welche uns bekannt sind, zum XI. Jahrhundert hinaufreichen. In diesen findet man auch die Quelle von all den Lügen, welche noch heute unter dem Volke umlaufen.

Das Jahr Eins, auch das Jaar Eén der Flamländer, scheint mir zu diesen Schöpfungen zu gehören, von denen mehrere in der heutigen Volkssprache übrig geblieben sind, in erster Stelle der Name des ersonnenen Landes.

1) L. v. Schröder, Hochzeitsgebräuche der Esten, Berlin 1888, p. 63.

2) S. Kalff, o. c. p. 489.

Für das niederländische Sprachgebiet liefert wohl die älteste Anspielung auf dasselbe eine Stelle der mittelniederländischen Klute (= Schwank) van Pleyerwater. Die Frau beauftragt Werrenbracht, ihren Mann, playerwater, d. h. Spielwasser (von plaren, spielen, cf. eng. to play) zu holen. Dieses Wasser ist eine Erdichtung der spielerischen Phantasie. Auf seine Frage, wo dieses zu finden sei, antwortet die Frau:

(vs. 46) Tonvreen, in oest lant, in het vloeyt hoghe
Uten berghe van ontwijste bij tal van drofheyen.

Professor Moltzer (Middelnederl. dramatische Poëzie, Groningen, J. B. Wolters, 1873) erklärt p. 260 diese Stelle: „Tonvrede, d. i. te onvrede, dus zooveel als in onrust en bekommering; de vrouw maakt er maar wat van, om Werrenbracht te verschalken“ (d. h. tonvrede, d. i. zu Unfrieden, also soviel als in Unruhe und Besorgnis; die Frau macht nur etwas daraus, um W. zu hintergehen“.

Bis dahin Moltzer. Die Stelle muss wohl ganz anders aufgefasst werden. Die Frau, meine ich, gebraucht ersonnene Ortsnamen, deren wir früher soviel Beispiele gaben: Zu Onvrede, der Berg von Ontwijste, d. i. der Unweisheit oder Thorheit; das Thal van Droefheid, d. i. Trübsinn. Alle diese Orte werden vom Dichter selbst nach Oestlant (= Ostland) verlegt, das ebenfalls, trotz unserer mittelalterlichen Lieder, welche eine historische Farbe haben, als ein fiktives Land wird aufgefasst werden müssen¹⁾.

Zu demselben Gebiet gehört das Engeland, das in niederländischen Liedern aus früherer und späterer Zeit vorkommt und von Mannhardt gedeutet wird als das Land der Engel oder das Seelenland²⁾.

Mehr populäre Namen für ein ersonnenes Land sind das Luilekkerland (= Schlaraffenland) und die Verkeerde Wereld (= Verkehrte Welt). Bevor wir aber auf diese zwei Schöpfungen des Volkshumors näher eingehen, müssen wir noch mit einem einzigen Wort eine andere Redensart erwähnen, in den südlichen Niederlanden wohl geläufiger als in den nördlichen.

Loop naar Bommelskont (Lauf nach B.) ist eine Art Verwünschung, in welcher wieder ein fiktives Land zu stecken scheint. Das Wort Bommelskont findet sich, nach Harrebomee, noch in einer anderen Redensart: Hij gaat naar Bommelskont, sagt man, drie uren boven de hel, daar de honden met het gat blaffen,“ (d. h. er geht nach Bommelskont, drei Stunden über der Hölle, wo die Hunde mit dem Hintern bellen) angewendet im Falle, wenn man sich mit Sachen abgiebt, welche nicht zu entwirren sind.

1) G. Kalff, o. c. p. 369.

2) G. Kalff, o. c. p. 492.

Das Schlaraffenland und die Verkehrte Welt sind zwei ganz verschiedene Schöpfungen.

Der älteste Bericht über das Schlaraffenland im Niederländischen reicht bis zum XV. Jahrhundert; nicht als Luilekkerland, sondern mit dem Namen von Cockaenghen. Es ist schwer zu bestimmen, wann dieses Wort ausser Gebrauch gekommen ist, aber Kiliaen (XVI. Jahrhundert) kennt nur Luy-leckerland. Der Titel der Sproke (= Schwank), in welcher dieses ideelle Land erwähnt wird: „Dit is van dat edele lant von Cockaenghen“ weist zurück auf eine französische Quelle, welche in dem Fabliau de Coquaigne gesucht werden dürfte, der ins XIII. Jahrhundert gehört¹⁾.

Die bestbekannte Schilderung des Luilekkerlandes ist die, welche Hans Sachs in seinem ergötzlichen Schwank Das Schlauraffen Land vom Jahre 1530 lieferte. Es liegt bei ihm, nach einer Ortsbestimmung, welche wir schon früher kennen lernten, „drey meil hinter weynachten“. Die Arbeit, die man zu vollbringen hat, um dahin zu gelangen, ist ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter des Landes: man muss einen Berg von Reisbrei von drei Meilen durchessen. Nicht nur Faulheit, sondern auch all die übrigen Laster und Fehler werden mit Gut und Würdigkeiten belohnt, während derjenige, welcher sich verständig und ehrbar zeigt, in jenem Lande nicht zurecht kommt. Diese Züge sind ungefähr dieselben als die, welche man in einem niederländischen Lied des XVII. Jahrhunderts antrifft, welches Kalff mitteilt²⁾.

Während das Schlaraffenland sich gewissermassen auffassen lässt als eine Parodie des christlichen Paradieses, ist die Verkehrte Welt ein Mythos, welcher sich ziemlich spät nach den Erdichtungen der Volkspoeten aus früherer Zeit von der Sippschaft des Finkenritters gebildet hat. Waren dergleichen Märchen schon früher bei dem Volke beliebt, wie der Finkenritter zur Genüge beweist, so erhielten sie in der Schöpfung der Verkehrten Welt einen festen Körper. Der ganze Mythos beruht auf einer Umstellung zwischen Subjekt und Objekt: in dem Finkenritter wird gesprochen von einem Ort, wo unter andern die Frucht den Baum trägt, die Hunde von dem Hasen erwischt werden, die Schafe die Wölfe hängen, Hühner und Gänse die Füchse belauern, und die Mäuse die Katzen fressen. Zu der Befestigung und Verbreitung des Mythos trugen ohne Zweifel die populären Kinderbilder bei, und von der Verkehrten Welt ist nl. ein sehr bekanntes Bild vorhanden, das noch heute zu Epinal und Metz immer neu aufgelegt wird. Auch in den Niederlanden kannte man dieses Bild; es gehört sogar zu denjenigen, welche „der niederländischen Jugend

1) F. J. Poeschel, Das Märchen vom Schlaraffenland. (Halle 1878) p. 22.

2) o. c. p. 490.

wenigstens zwei Jahrhunderte zum Vergnügen dienten und die Einkünfte des Schulmeisters nicht wenig vermehrten¹⁾).

Hiermit wollen wir unsere Liste von scherzhaft angewendeten Eigennamen schliessen. Die angeführten Beispiele, welche ohne Mühe vervielfältigt werden könnten, genügen, um uns einen Einblick zu öffnen in die Volkspsychologie. Sie werfen ein helles Licht auf die stets in den Vordergrund tretende Spottlust des Volkes, welche durch die Feder eines einigermaßen begabten Dichters zu einer reichen Quelle komischer Effekte und Situationen werden kann. Die Autorität eines Mannes von Talent trägt manchmal kräftig dazu bei, um manchen dieser Redensarten und Ausdrücke, welche sonst nur zur Volkssprache gehören und deshalb meistens als trivial verurteilt werden, in den allgemein gebrauchten Wortschatz Eingang zu verschaffen. Für das niederländische Sprachgebiet hat Breero gewiss mehr als eine solcher Redensarten, wo nicht weiter bekannt gemacht, so doch am Leben erhalten. So übt das Volk stets Einfluss auf die Bildung oder Bereicherung des Wortschatzes der Sprache, und, unter den linguistischen Thatsachen, auf welche es sein persönliches Siegel prägt, giebt es keine, in welchen sich sein Charakter und seine eigentümliche Philosophie besser abspiegelt, als die scherzhaft gebildeten oder scherzhaft angewendeten Eigennamen.

Der Geruch

vom Standpunkte der Volkskunde.

Von Dr. M. Höfler.

Die Entwicklungsgeschichte, die grosse Lehrmeisterin und Pfadfinderin in der Physiologie, wies nach, dass die Geruchsmembrane der Nase beim Embryo aus Hautgebilden entsteht: die Sinnesempfindungen des Geruchsorganes sind demnach nur Modifikationen der ursprünglich bloss der Haut zukommenden Empfindungen. Die Nase, das Schutz- und Traggerüst für die Geruchshaut, welcher ein ganz bestimmter Kreis von Empfindungsqualitäten zukommt, ist, wie „der biblische Medikus“ (1743) sich ausdrückt, „zu nicht geringer Zierde des menschlichen Körpers mitten in dem Angesicht hingestellt“, zwischen die Augen und oberhalb des Geschmack-

¹⁾ G. D. J. Schotel, *Vaderlandsche Volksboeken en Volkssprookje* I, p. 304.

organes. Wo dieser Sinn besonders entwickelt ist, wie z. B. beim Spürhunde, da ist auch dieses Knochengestüt besonders weit vorgestreckt. Die Anthropologen der Neuzeit würdigen bei ihren Messungen des Gesichtsschädels die Grössenverhältnisse des Nasengerüsts zum übrigen Gesichtsschädel eingehender Untersuchungen. Nach seinen Messungen findet z. B. J. Ranke (Beitr. z. Anthropol. Bayerns 1892 S. 107) „die Anschauung, dass die Form der Nase ein Wertmesser der Physiognomik sei, für wirklich begründet, so dass die Nase als Merkmal für die Gehirnentwicklung innerhalb gewisser Grenzen einen diagnostischen Wert erhält“.

Für den Forscher auf volkswissenschaftlichem Gebiete braucht es darum keine Entschuldigung, wenn er diesen sogenannten niederen Sinn auch in das Gebiet seiner Aufmerksamkeit einbezieht unter Berufung auf das Wort des Terenz: *Nil humani a me alienum puto*; dem Arzte ist diese Aufmerksamkeit ohnehin eine Berufsaufgabe. „Ehrlichen und reinlichen Leuten ist es allerdings eine Scheu und Schande,“ meinte der Koburger Arzt Kolreuter (1574). „die Nase mit Gunsten über allen Unlust zu recken; wir Ärzte müssen es aber doch bisweilen thun, alles dem Menschen zum Besten und um unseres Berufes willen.“

Vom kulturhistorischen Standpunkte aus erinnert uns der Geruchssinn so recht an das Platonische „Tier für sich innerhalb des Menschen“, an die rein tierischen Triebe des Menschen, den Nahrungs- und Geschlechtstrieb, diese mächtig drängenden Faktoren in der menschlichen Kultur-entwicklung.

So veredelt und verfeinert, ja fast fadenförmig uns auch heutzutage der Zusammenhang des Geruchssinnes mit dem Geschlechtstrieb erscheinen mag, immerhin dürfte ein solcher doch noch bestehen; nimmt man doch an, dass die Nasengrösse mit der Grösse der Geschlechtsorgane beim Menschen eine gewisse Kongruenz habe. Wahrhaft poetisch schildert Ranke („Der Mensch“ I. 556) den Zusammenhang der Höhe der Sinnesindrücke mit den verschiedenen Altersstufen: „die Sinne sind die eigentlichen Freudenbringer des Menschen, jeder in verschiedenem Masse für die verschiedenen Lebensalter; die erste Jugend hat ihre grösste Freude an den Empfindlichkeiten des Geschmackssinnes; dann suchen der schwärmerische Jüngling und die Jungfrau im Dufte der Blumen und Blüten freudigen Genuss . . . das Auge ist der Freudsinn des Alters.“ Das geschlechtlich-apathische Alter ist für Gerüche sehr abgestumpft und bei vielen Greisen fehlt nach J. L. Prevost das Geruchsvermögen ganz. Bei sexuellen Irritationszuständen beobachtet man nicht selten auch Geruchshallucinationen. Je duftender der „Schmeckbüschel“ der bäuerlichen Geliebten, je feiner das Parfüm des Billet-doux, desto wonniger fühlt sich der Verehrer. Wenn der verliebte Bursche seiner Auserwählten einen Apfel zu essen giebt, den er vorher eine Zeitlang unter der Achsel getragen hat, so liegt dieser Spende die Hoffnung auf Gegenliebe zu Grunde,

die dieser Geruch erwecken könne. Der Manzanille-Baum (*Hippomane Mancinella*) sollte — allerdings nur im Glauben der Alten, dem vielleicht keine Erfahrungsthatsache zu Grunde lag — durch seinen Blütenduft eine an die Rosswut (*hippo-mane*) grenzende physische Liebe erzeugen. Dass aber jeder Wohlgeruch zugleich auch ein wohlthuendes Aufregungsmittel für das sensuelle Leben überhaupt sei, ist kein blosser Glaubenssatz. Lüstlinge gebrauchen zur Erregung ihrer geschlechtlichen Sinne gar oft der verschiedensten Parfümerien, die einen Geruchsrusch erwecken, ähnlich den Wollustdüften des Orientalen.

Wir wollen aber diesen Gedankengang, der uns auf niedrigere Kulturstufen oder Entwicklungszustände zurückführen würde, nicht weiter verfolgen.

Viel auffälliger und jedem riechenden Menschen bekannt ist nun der Zusammenhang des Geruchsinnes mit dem Nahrungstriebe. Wie feinfühlig ist diesbezüglich die Tierwelt vom naseweisen Spürhunde bis zur eifertigen Aasfliege; allerdings übertrifft der Geruchssinn der meisten Säugetiere den des Menschen weit, obwohl letzterer z. B. noch 0,000 000 5 *mg* Moschus und 0,000 000 1 Cumarin riecht; letzteres ist in den volksüblichen Geruchsmitteln (Heublumen, Waldmeister, Steinklee, Gartenraute etc.) enthalten; ebenso ist das menschliche Geruchsvermögen für Essigsäure 0,000 3 *mg* besonders empfindlich. Dieser feine Geruchssinn ist eine regulatorische Einrichtung für die Nahrungsaufnahme auch beim Menschen; wie oft führt das sich entwickelnde Kind seine Finger, die einen ihm noch unbekannten Gegenstand halten, mit diesem zuerst zur Nase und dann zum Munde und auch später noch riecht das grössere Kind mit Vorliebe und nach Affenart an allen neuen Gegenständen; unbewusst scheinbar will es lernen den Geruch zu trennen vom Geschmacke; denn Geruchs- und Geschmacksempfindungen verschmelzen gerade beim bearmteten Geschöpfe, das sich seine Nahrung herbeilangen kann, am innigsten; ja sogar so innig, dass z. B. bei dem Alemannen- und Bayern-Volke noch heute „schmecken“ ausschliesslich für „riechen“ landläufig geblieben ist¹⁾. Das Volk denkt nicht daran, die Geruchsempfindungen von den Geschmacksempfindungen sprachlich zu trennen, weil eben unter den gewohnten Verhältnissen ein zugleich schmeck- und riechbarer Stoff mit dem Geschmacksinne auch immer den Geruchssinn anregt gemäss dem anatomischen Bau der Nasen-, Rachen- bzw. Mundhöhle, in der die flüchtigen Substanzen, die auf die Zunge gebracht werden, durch die Choanen-Öffnung auch in die Nasenhöhle dringen.

Neben den Nerven des Geruchsinnes (*Olfactor*) besitzt die Nase gleich der Zunge auch Nerven (vom ersten und zweiten Ast des *Trigeminus*), die der allgemein verbreiteten Tastempfindung dienen und so bethätigt die

1) Verweis auf ahd. mhd. Wörterbücher und Schmeller.

Nase ihre Teilnahme an dem, was in der Mundhöhle vorgeht, nicht bloss durch die eigentlichen Geruchsempfindungen, sondern auch durch (prickelnde, beissende, stechende etc.) Tastempfindungen. Während aber beim Geschmacksinne nur süss, sauer, salzig (oft mit „sauer“ nicht bloss vom Kinde, sondern auch vom Erwachsenen verwechselt) und bitter („hantig“)¹⁾ geschmeckt wird, alles Übrige aber undefinierbar „eigentümlich“ bleibt, sind die physiologischen Reizquantitäten, die die physikalischen Agentien der Düfte und Gerüche auslösen und sich dem Sinne kundgeben, weit mannigfaltiger. Der weit leichter bewegliche Geruchsnerv kommt so dem nahegelegenen, aber in Bezug auf Reizempfindungen langsameren Geschmacksorgan sehr zu Hilfe. Wäre ein nicht riechender Mensch in Bezug auf die Auswahl seiner Nahrung ganz allein auf die Selbsterfahrung seiner Zunge angewiesen, er würde den Mangel dieses niederen Sinnes sehr bald beklagen müssen, auch wenn er gerade kein Gastrosophos wäre: ein fein riechender Mensch wird auch *caeteris paribus* eine bessere Küche haben und gesunder wohnen. Die Trennung der Lust- und Unlust-Empfindungen ist eine bei allen sensitiven Nerven vorkommende Tatsache, da jeder solcher Nerv derartige subjektive Qualitätsempfindungen auslöst, so auch beim Geruchsnerv, der sogar grössere und individuelle Freiheiten in dieser Beziehung erlaubt und die vielseitigsten Accomodationen zulässt. Ob es wohl auch eine individuelle Harmonie der Gerüche giebt, die uns die Anhänglichkeit an die Heimat, den hochentwickelten Heimatssinn mancher Tiere (Hunde, Katzen u. a.), wenigstens zum Teil, erklären könnte?

Starke, namentlich ungewohnte Gerüche werden fast immer zuerst unangenehm empfunden. Geisteskranke haben fast ausschliesslich unangenehme Gerüche; Hypnotisierte riechen ungemein weit und selten Unangenehmes. Der allmählich angewöhnte, zuerst unangenehm empfundene Geruch eines Stoffes kann nach und nach zu einem individuell beliebten Parfüm werden (Jodoform, Karbolsäure z. B. bei Ärzten) oder sich sehr abstumpfen. Die Lieblichkeit des Geruches, die allerdings viel öfter individuell ist, setzt im allgemeinen eine gewisse Verdünnung des Geruchs-Agens in dem jeweiligen Menstruum voraus, damit sie als solche sich bemerkbar macht.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob das Landvolk Geruchsempfindungen schlechter percipiert als der Städter? Wenn man auch zugeben muss, dass der Städter im allgemeinen in einer weniger reinen Athenluft lebt und dementsprechend die Geruchsempfindungen sich bei ihm abstumpfen könnten, [eine Abstumpfung, die auch das von den europäischen Kulturstätten aus ins Landvolk verbreitete Tabakschmupfen als

1) „hantig“ ist sowohl bitter, scharf, als salzig und sauer, stets im Gegensatz zu süss.

Abwechslung bietendes Nasenreizmittel uns erklären könnte] und wenn man auch wieder zugeben muss, dass der Städter und namentlich der Gastrosoph eine grössere Auswahl von Geruchsbezeichnungen hat, weil er auch mehr Vorstellungskreise besitzt, die er damit in Verbindung bringen kann, so wäre es doch irrig, daraus auf eine mangelhaftere Geruchs-perception beim Landvolke zu schliessen. In der volksüblichen Sprache Altbayerns fehlen allerdings die Ausdrücke: „riechen“, „modern“, „duften“, „ranzig sein“ u. s. w.; das Volk kennt aber „schmecken“ und „stinken“ und schafft sich aus dem Kreise seiner Vorstellungsbegriffe durch das Deminutiv-Anhängsel „lehn“ eine Reihe von Geruchsbezeichnungen, deren Anzahl für eine solche Armut an Geruchs-Prototypen gerade nicht beweisend ist, z. B. schmiergeln (zu Schmer, Fett), graweln (zu grau, nach grauem Schimmelpilz der Speisen riechen), schimmeln, böckeln, muffeln, fauleln, räucheln, brandeln, möseln, schwitzeln, kutteln, höseln u. a. Es geht hier beim Geruchsinne wie beim Farbensinne: das Landvolk kommt z. B. mit ungefähr 10 Farbenbezeichnungen aus, der Grossstädter aber hat, wie W. Schwartz in dieser Zeitschrift 1892 S. 249 nachwies, 133 solche Bezeichnungen von Farben: der Städter sieht ebenso viele Farben wie das Landvolk; er hat nur mehr Bezeichnungen für die einzelnen Unterarten. Unter normalen Verhältnissen ist für Gerüche eigentlich jeder Mensch, dessen Nasenschleimhaut gesund ist, empfänglich, auch bei sonst verschiedenen Bedingungen¹⁾; immer aber sind es nur subjektive Vergleiche mit bestimmten realen Typen, mit denen wir diese Geruchseindrücke bezeichnen. Ein besonderer Feinschmecker, Baron Vaerst, fand einmal z. B. in der Schweiz, dass ein Hammelbraten nach Veilchen rieche. Diesen Vorrat an Prototypen schuf und erweiterte erst die fortschreitende Kultur, die das Bedürfnis nach solchen (durch die Notwendigkeit, die Geruchsart zu fixieren und sprachlich zum Ausdrucke zu bringen gegebenen) Geruchsbezeichnungen setzte. Die Ursache des Bedürfnisses ist nach dem Pflügerschen Gesetze auch die Ursache zur Befriedigung des Bedürfnisses. Der Handels- und Warenverkehr war es namentlich, welcher durch die Unterscheidung frischer von alter Ware, echter und falscher Stoffe die Geruchsbezeichnungen erweitern half, nachdem längst vorher schon und in erster Linie die Nahrungsauswahl die Veranlassung zu differenten Geruchsbenennungen gegeben hatte.

Eine der ältesten Bezeichnungen für riechende Stoffe ist z. B. das Aas (ahd. *âs*) = O-as, Ab-ass, Ab-uzz, abseits gelegtes oder weggeworfenes Essen²⁾. Hierher reihen sich an: Abwasser = faules, übelriechendes Wasser; Abkraut, Abwurz = übelriechendes Kraut; Abfleisch = ungeniessbares, faules Fleisch; Abfell A-fel = (übelriechende?) Hautablösung; Abgeschmack = übleschmeckend, geschmacklos.

1) Selbst der Schwerkranke erfreut sich noch am Dufte der Blumen, und noch der Scheintote reagiert auf Geruchsempfindungen, selbst wenn alle anderen Sinnesreize ohne Einfluss geblieben waren.

2) O-aett (Upland) = ekelerregend.

Auffällig ist, dass das Wort „stinken“, dem (nach Kluge) das griechische *razgiz* = ranzig, etymologisch am nächsten steht, im Althochdeutschen und bis zum frühen Mittelalter noch bedeutete: „einen Geruch von sich geben“, ja sogar noch „duften“. Hierher gehören die verschiedenen Stink-Blumen, Stink-Tiere (Wiesel und Wanze), Stink-Wasser (meist Schwefelwasser).

Das „Riechen“ ist eigentlich hierzulande nicht volksüblich; wie schon erwähnt, tritt hierfür „Schmecken“ (Geschmack) ein: riechen ist noch mhd. auch = rauchen, Rauch und Geruch verbreiten. Das Wort „Wass“ ahd. *unâz* = feiner Geruch ist ebenfalls nicht mehr üblich (zu *ὄζω*, *odor*) (A-wasel = Aas). Hierher die verschiedenen Ruchgräser, Ruchbäume, Schmeckblumen, schmeckende Wasser etc.

Die übrigen Geruchsbezeichnungen stammen grösstenteils oder fast ausschliesslich aus dem Vergleiche mit südlichen Produkten, wie sie durch die Einführung römischer Gartengewächse und orientalischen Rauchwerkes dem Volke schon sehr gut bekannt geworden waren, z. B. Rosen, Kümmel, Wein, Nelken, Zimmt, Moschus, Balsam etc. Die Ärzte und Klostermönche, Kräutersammler und Warenhändler waren es, die diese nicht einheimischen Geruchsbezeichnungen volksüblich machten und bei botanischen Objekten den geruchlosen oder anders riechenden Pflanzen den Beinamen Hund-, Kuh-, Wild etc. gaben. Die übrigen einheimischen Ruchpflanzen haben Namen, die mit ähnlichen einheimischen Gerüchen verglichen werden; die Kräutersammler verfahren bei deren Auswahl gerade nicht ästhetisch, deshalb können wir diese Namen zum Teil übergehen; Bock, Wanze, Schwein, Esel, Kröten, Katze etc. lieferten nicht wenige solcher Vergleiche. Als Inbegriff eines besonders feinen Aromas gilt auch heutzutage noch die Apotheke, die vielen Pflanzen die Geruchs-Signatur gab; „mein Wiesen-Heu schmeckt wie eine Apotheke“ kann man hier und da aus bauerlichem Munde hören. Der Schwefelgeruch (Schwefel ist ein gemein-germanisches Wort, das nach Kluge erstickender, tötender, einschläfernder Stoff bedeutet) kommt bloss dem Teufel und Gespenstern zu im Volksmunde; der ur-germanische Lauch, dessen Geruch vielleicht einer der am längsten bekannten Pflanzengerüche ist, wurde nach der Edda (Sigdrifa-Lied 8) dazu verwendet, um den Meth auf beigemischte giftige und berauschende Gewürze zu prüfen, wobei daran zu erinnern ist, dass man noch heute mit Vorliebe auf das erste Gericht Schnittlauch streut. Der Speisengeruch und der Feuerungsrauch wird wohl für den in Not befindlichen Menschen stets eine Art von „kostlicher“ Witterung gewesen sein; der Almhüttenrauch und der Geruch der sogenannten Samstagnudeln ist noch heute eine solche für Wilderer und Bettelleute.

Die Witterung der Tiere ist besonders lehrreich; so behaupten die Jäger, dass die Gemen und das Hochwild vor den in Sennhütten eingeräucherten Wildschützen und Hirten weniger Scheu hätten, als vor den kostümierten Jägern und Jagdherren. Hunde auf Einzelgehöften wittern streunende, ihre Wäsche selten wechselnde Vaganten viel rascher als ihnen fremde Einheimische; ebenso wittern die Hunde ganz rasch die Hundefleisch-Verzehrer. Als das Christentum den Genuss des heidnischen Pferdefleisches

verbot, bzw. auf das noch 732 hier zu Lande wild lebende Pferd einschränkte, musste dem Volke der eigentümlich süßliche Geruch auffallen, den die Hautausdünstung der Rossfleisch verzehrenden Altgläubigen hatte und den noch heute das Volk verabscheut. Vielleicht hat der Name Hunde-Ross-Kraut mit diesem Geruche des Hundefleisch- oder Pferdefleisch-Opfers in der Heidenzeit einen Zusammenhang. Von Pflanzennamen sei hier noch „Siebengezeit“ erwähnt (*Melilotus caeruleus*, *Foenum graecum*), das seinen Namen davon haben soll, dass es siebenmal in der Tageszeit duftete; es ist aber wahrscheinlicher, dass es seinen Namen von den sieben kanonischen Zeiten (*horae*) der Klostermönche hat, die die wohlriechende Pflanze in die betreffenden Abschnitte ihrer Gebetbücher legten, wie noch heute das sogenannte Bauernherbarium in Gebetbüchern zu finden ist. Die Klöster, namentlich die Nonnenklöster, verfertigten auch kunstvoll gefasste kleine Ossuarien aus Teilchen von Reliquien, wie sie noch heute zu finden sind. Die Einbalsamierung der Heiligen-Reliquien und der damit getriebene Handel brachte dem Volke neue „wunderbare“ Gerüche zur Kenntnis. „Caeterum ex reliquiis Sanctorum saepenumero odorem suavissimum fuisse emissum passim docent scriptores,“ schreibt Meichelbeck in seinem *Chr. Benedictorum* unterm Jahre 1053. Solche Heiltümer verbreiteten in ihrer Umgebung die Düfte orientalischer Balsame und Harze und so stand mancher Zellenmönch „im Geruche der Heiligkeit,“ den die anderen nicht genossen.

Wie viele Gerüche in einem Raume, z. B. einer Wohnstube vorhanden sind, so können sie für den darin Wohnenden vollständig durch Abstumpfung verschwinden; nach Kussmaul sind schon die Neugeborenen für beständige, auch starke Gerüche bald abgestumpft. So gewöhnt sich der Mensch mit der Zeit an die übelriechendste Atmosphäre (z. B. Kutscher an den Stallgeruch), die auf den nicht daran gewöhnten Mitmenschen oder fremden Reisenden eine geradezu betäubende Wirkung haben kann. So kommt es, dass fast jedes Volk das andere als stinkend bezeichnet (*Völker-Geruch*); vergl. die orientalischen Juden noch heute (im Mittelalter war „Stinker“ ein Schimpfname für Juden), den Neger-Geruch u. s. f. Die geringere Hautpflege, die künstlichen Hautschmierer, die verschiedene Bekleidung (Wolle, Pelze etc.) und vor allem die verschiedene Nahrung werden daran mehr Schuld tragen, als der noch sehr zweifelhafte spezifische Rassen-Geruch. Allerdings duftet auch der Mensch unter abnormen Verhältnissen verschieden, z. B. Wöchnerinnen, Menstruierende, Totkranke (*moschusartiger odor mortis*, der vielleicht die Veranlassung gab zur Fabel vom Tode durch Blumendüfte). Blattern-, Masern-, Influenza-, Rheumatismus-, Syphilis-Kranke riechen ganz verschieden; „er stinkt wie die Pest“ ist noch landläufiger Ausdruck (*Sepsis-Geruch*); es sind dies aber abnorme Verhältnisse mit abnormen Stoffwechselvorgängen. Der *Hircus axillaris* scheint international zu sein; lästig wurde dieser manchen Deutschen erst im Mittel-

alter, wie man daraus schliessen darf, dass erst mit der Verwendung der Mineralbäder (15. Jahrhundert) dieser Geruch eine der Indikationen für deren Gebrauch abgab.

Einen unangenehmen Geruch durch andere Gerüche zu verdecken, ist durchaus keine moderne Erfindung; sie ist sicher so alt als die Beigabe von wohlriechenden Harzen oder harzreichen Holzarten zum Brandopfer; der kirchliche Weihrauch ist eigentlich nur eine Ablösungsform für das volle Brandopfer; man wollte mit der Beigabe wohlriechender Harze dieses Brandopfer der Gottheit angenehmer oder „annehmbarer“ machen. Ob die von Tacitus (*Germania* c. 37) beim Leichenbrände berühmter Männer erwähnten „besonderen Holzarten“ fremdländisch waren, ist zu bezweifeln; wahrscheinlich bedienten sich die Germanen des einheimischen Wacholders, dessen Beeren als „Lohbeeren“, „heilige Weih-Eicheln“ verbrannt wurden; er lieferte die Wodansgerte (Lebensrute) und alte Pestmittel. Der Opferrauch (Geruch) hat als hl. 3 Königsrauch, Rauchkerzen, Räucher-Essenz noch immer seine nach dem Volksglauben reinigende Wirkung und Verwendung. Der heilige Rauch (Weihrauch) sollte Seuchen, Krankheits-Schelme, Hexen und Teufel vertreiben; die Fäulnis der Luft sollte, wie die Fäulnis des Fleisches, durch Geruchsmittel vertrieben werden; daher noch heute der stinkende Bock im Viehstalle, früher der Wachholderr Rauch in den Pest-Kontumaz-Häusern, „Rauchhäusern“, das Wachholder-„Glütl“ in den Spitälern (Mitte des 19. Jahrhunderts), das Aufhängen von starkriechenden Hexenkräutern gegen Krankheits-Schelme (Schrätzlein, Putzl, Nörkeln, Heinzeln, Wichtlein, Kunter, Kasermannl, Witemamm, Bilweizen, Töckeln, Truden, Alperer, Gefraischlein, Holzweibl, wilde Ochsnen etc. etc.), welche volkstümlichen Krankheitsdämonen zur Zeit der humoral-pathologischen Medizinschulen auf den Namen: „phlegmatischer Schleim“ oder „schwarze, verbrannte Galle“ sich umtaufen liessen, während sie heutzutage als Kommabazillus (sogar mit spezifischem Sippen-Geruch) als Typhus-, Milzbrand-Bazillus etc. der modernen Kulturmenscheit ihre Visitenkarten abgeben. Aus den staubigen Winkeln der Häuser sucht man die Hexenkraft zu bannen durch antipyretische, starkriechende Frauendreissigstkräuter (Wohlmut, Baldrian, Münze, Wachholder, Weinraute, Teufelsdreck etc.) und aus den Truhen und Schränken durch die motten-, fäulnis- und pestwidrige Citrone¹⁾ alles schelmenhafte, verzauberte und hineinverhexte Ungeziefer zu vertreiben. Lavendel, Myrte, Thymian, Salbey, Speik, Rosmarin etc. sind solche Wäschekräuter, durch deren Geruch, wie durch den der übrigen Gwand- und Quendelkräuter, Kittelkräuter, Laubquesten (Ruchbirke) etc. man alle krankhaften Agentien zu entfernen bestrebt war.

1) An deren Stelle ist heute meist der „Schmalzapfel“ getreten, d. h. ein wohlriechender, zur besseren Konservierung mit Schmalz bestrichener, glänzender Apfel. Die Apfelsalbe (pomada) mag darum zu den älteren, Ungeziefer vertreibenden kosmetischen Mitteln gehören.

In diese doppelte Rolle eines Unholdinnen und Schelmen vertreibenden und dabei kosmetischen Geruchmittels, das stets bei sich zu tragen ein menschliches Verlangen war, teilte sich der „Gürtler“ oder „Schmecker“, der als „Sonnenwendgürtel“ vom Weibe verwendet wurde. Das kraut- und küchenkundige Weib, das stets auch des Schmuckes und Liebreizes nicht vergass, musste zuerst auf wohlriechende, fäulniswidrige, Motten und Geziefer vertreibende Pflanzen seine Fürsorge gerichtet haben, die ihm auch den Vorteil eines für die Festtage bestimmten Kosmetikum boten. Das älteste volksübliche Wohlgeruchsmittel des deutschen Weibes ist vielleicht die Raute gewesen. Unter dem Namen Raute versteht aber das Volk stets wohlriechendes, grünes, vielfach verzweigtes, gelapptes Krautblätterwerk von Blumen verschiedener Arten, hauptsächlich den Beifuss (*bibóz* = Beistoss - Beiwürze zur alltäglichen Küchenspeise) = *Artemisia vulgaris* (Schoss- wurz oder Johannesgürtel), *Artemisia spicata* (Gürtler, Speik, Stabwurz), *Artemisia nana*, *Artemisia nitida* (Schosswurz), *Artemisia abrotanum* (Eber- raute, Stabwurz), *Artemisia mutellina*, *Tanacetum balsamite* (Schmecker, Gürtler, Mutterstab, Frauenblatt), *Valeriana celtica* (Magdalenenkraut, Speik) (Tirol), *Senecio incanus* (Edelraute), *Asplenium*, *Fumaria*, *Galega*, *Thalictrum*, *Veronica*, *Ruta graveolens* etc. etc. Der Name „Raute“ (Rauten) ist so verbreitet, dieses ureinheimische Kraut so volksüblich und bekannt, seine volksmedizinische Verwendung bei Frauenleiden aller Art so allgemein, bei Milchwangel seine Benutzung durch Hirten und Senner so alltäglich, darf man fast sagen, dass an dem germanisch-deutschen Indiginate dieses ältesten Küchenkrautes (das allerdings mit vielen anderen rautenähnlichen Blättern früher oft verwechselt worden sein mag) nicht zu zweifeln, und die Entlehnung desselben aus dem Lateinischen höchst unwahrscheinlich ist; auch Kluges Wörterbuch hält das lateinische *ruta* für „unverwandt“ mit dem ahd. *rûta*; die Raute, das Gräut, ist in der That „die Mutter aller Kräuter“: sie war die Beiwürze (Beistoss, Beifuss) zur alltäglichen Speise wegen ihres Geruches und Geschmacks, sie ist das Sonnenwend- kraut, das mit dem ebenfalls uralten Eisenkraut ins Sonnenwendfeuer ge- worfen wird, mit dem sich die Jugend beiderlei Geschlechter bekränzte auf Sommersonnenwendzeit, wovon vier Bündel in der Kammer gegen die Hexen aufgehangen werden, womit sich die Jugend beim Kirchengange heute noch mit Vorliebe ziert¹⁾, mit dessen Rauch man den „Kunter“ in den Stallungen vertreibt, womit sich das Wiesel (= Jungfrau) beim Kampfe mit der Schlange, wie Lonicerus schreibt, stärkt, eine so allgemein ver- wendete Pflanze, auf die jede Sennerin heute noch hoch und teuer schwört, dieses Kraut kann nie und nimmer ein entlehntes oder erst eingeführtes sein. Die fremdländischen Kräuter verraten sich nicht nur durch ihren

1) „Herzschmecken“ und „Hutbüschel“ werden diese wohlriechenden Kräuterbündel genannt.

Namen, sondern vor allem durch die Art und Weise ihrer Verwendung und durch die Krankheitsnamen, gegen die sie gebraucht werden; die Raute ist aber geradezu ein Prototyp einer ureinheimischen Pflanze, die ihrem Wohlgeruche ihre frühzeitige Verwendung gegen alle Faulheiten des Fleisches und der Luft verdankt; sie wurde zur Mutter aller in der Küche verwendeten Kräuter: als wohlriechender Rautengürtel wurde dieses Schosskraut, Frauenblatt, Gürtelkraut, Hollenkraut, Schmeckerkraut etc. auf dem blossen Schoss oder Bug (Schenkel) getragen, daher sie auch „Bungler“ genannt wurde (Schmeller-Frommann² I. 206. 217 II. 302 der Zillerthaler nennt seine Schenkel noch „Bunglen“).

Mit steigender Kultur trat an die Stelle des wohlriechenden Heulagers (Heublumen) das mit solchen Kräutern gefüllte Bettkissen. Dem Bettgaste legte man im Mittelalter solche Ruchsäcklein aufs Kopfkissen: „ez smeeket so manz iender regt, alsam ez vollez balsmen si“ sang Walthier von der Vogelweide (L. 54, 14) und der „Schlafkienz“, „Schlafputzen“ von der wohlriechenden Rose (heute von *Rosa canina*) (Rosenkönig auch genannt) wurde als Wunscherfüller und Fruchtbarkeitsmittel unters Schlafkissen gelegt; so kam auch der Thymian zur Benennung: „Unser Frauen-Bettstroh“.

Die wohlriechenden Öle und Salben lernte das Volk des Mittelalters erst durch die Kreuzzüge kennen, desgleichen die warmen Wannenbäder mit wohlriechenden Blumen (Rosen, Liebstöckl, Lavendel, Chamille etc.), die als Zwagkräuter, Badekräuter, Laugenblumen, Waschkräuter etc. solche Verwendung fanden; so warf man auch im Mittelalter Rosen in die Badewannen (Wolfram von Eschenbach, *Parcival* 166, 26 Lachm.) und die „Rosenbusch-Jungfern“ waren an den Höfen eine ganz gewöhnliche Beigabe zum Männerbade. Überhaupt legte das Mittelalter grossen Wert auf aromatische Bäder, namentlich bei Frauenleiden. Die Badestuben-Gelehrten jener Zeit, die sogenannten Bader, wissen auch allerlei Wirkungen zu erzählen von der frischen „Ruchbirke“ gegen Hautkrankheiten etc. (s. des Verf. Volksmedizin und Baum- und Waldkult) und dem wohlriechenden, amulettartig am Hinterkopfe getragenen „Hauptkisschen“ gegen Schläfrigkeit und Gedächtnisschwäche.

Das Volk der Berge hat, wie jeder Reisende sich überzeugen kann, grossen Sinn für Farben, der sich in verschiedener Weise bemerkbar macht, aber auch für feinere Gerüche. Die Bäuerin pflegt im Wurzgarten, auf der Laube und hinterm Fenster nicht bloss farbenprangende, sondern vor allem „schmeckende“ Blumen und selbst der ältere Bauer steckt sich noch eine Wiesenblume auf den Hut, aber dann nur eine „schmeckende“ (Mäiglöckchen und Schmeckprimel); das junge Volk aber liebt nicht bloss diese, es ziert sich mit Lambertten, mit dem Rauten, mit dem Nagerl (Nelke), für deren Diebstahl nicht jeder Geistliche Absolution erteilt. Für die reine Luft der Berge hat auch der Gebirgsbauer Sinn, er, der an dem würzigen Geruche des Tannenharzes, am Dufte blühender Wiesen ebenso

teilnahmslos vorübergeht, wie an der Düngerstätte und an dem Krautfasse, die ihn gerade so gleichgiltig lassen, wie den Hamburger der Steinkohlen-Geruch oder den Venetianer der Lagunen-Geruch.

Tölz in Bayern.

Kleine Mitteilungen.

Noch einmal die gefesselten Götter bei den Indogermanen.

Von Wilhelm Schwartz.

Wenn ich noch einmal auf den Artikel „Die gefesselten Götter bei den Indogermanen“ im II. Bd. unserer Zeitschrift S. 197 zurückkomme, so geschieht es, weil ich inzwischen noch eine höchst interessante Notiz zur Sache gefunden habe, die den behaupteten Hintergrund der dahin schlagenden Vorstellungen in bedeutsamer Weise erweitert und bestätigt.

Im ersten Artikel, um ihn kurz zu rekapitulieren, hatte ich, gemäss der Anfrage von Miss Gertrude Godden inbetreff der gefesselten Götter, namentlich Göttermynthen herangezogen, welche sich der Naturanschauung anschlossen, dass die Winde und überhaupt die Gewitterwesen gewöhnlich „eingeschlossen“ bezw. „gefesselt“ erschienen und im Unwetter dann, wenn sie an der Arena des Himmels auftreten, ihre Bande angeblich sprengen, bezw. am Ende des Wetters in neue geschlagen wurden. Wie die „Wolke“, aus der die Stürme hervorbrachen, als ein „Berg“, eine „Höhle“, in der sie eingeschlossen gewesen, dabei in der Urzeit aufgefasst wurde, so galten unter andern die „Blitze“, welche man dabei als „zauberhafte Fäden“ ansah, als wunderbare Bande, die, so fein sie wären, doch schwer zerreisbar seien, wie es noch der Mythos vom Bande Gleipnir, welches den Fenriswolf, d. h. den heulenden Sturmeswolf, fesselt, in der Edda in eingehender Weise ausführt (s. I. Artikel S. 197 Anm. 4).

Eine Stelle des Eunapios von Sardes nun, auf die ich zufällig stiess, lenkte meine Aufmerksamkeit nachträglich noch auf den zauberhaften Gebrauch des sogenannten Windzaubers und lässt diesen höchst bedeutsam für die ganze Sache werden. Wenn wir denselben nämlich bisher nur bei den Nordgermanen und Finnen (nach J. Grimm, M. ² S. 606 und 1041) kannten, so lehrt uns die erwähnte Stelle, dass er auch in Griechenland heimisch war, und lässt weitere Folgerungen für unser Thema daran knüpfen, indem überall auch in einem Gebrauch das Fesseln der Winde sich als ein Hauptmoment ergibt.

Denn Eunapios berichtet, dass noch zur Zeit Kaiser Konstantins allgemeiner Glaube in Byzanz war, jemand könne nach Wunsch Winde „fesseln“ und so ihr Wehen verhindern. Er erzählt nämlich, der beim Kaiser hochangesehene Philosoph Sopatros sei von demselben seinen Gegnern preisgegeben und getötet worden, weil sie ihn während einer Hungersnot in Byzanz verleumdeten, er habe die Südwinde „gefesselt“ (κατασχεύσας), damit Getreideschiffe nicht in die Propontis einkaufen und die Stadt verproviantieren könnten.

Unter dem Reflex dieser Thatsache gewinnt aber die gelegentlich hervor- tretende Vorstellung bei Homer vom „Fesseln“ der Winde durch die Götter je nach Bedürfnis¹⁾, vor allem das Bild, wie Aiolos dies ausführt, ein besonderes Interesse. Er giebt bekanntlich dem Odysseus einen Schlauch, in dem alle Winde bis auf den West, der ihn in seine Heimat tragen soll, mit einer glänzenden silbernen Schnur gefesselt sind, welche die Gefährten des Odysseus dann aus Leichtsinne lösen, so dass die eingeschlossenen Winde herausstürmen. Od. 10, 23 ff. heisst es:

νή. ἐνὶ γλαφυρῇ κατεσσε. (die im Schlauch eingeschlossenen Winde)
 ἀργυρεῇ ἰνα μιν. παραπνεύσῃ ἑλύγον πο. αἰσθητὴ φαινή.

Und nachher:

ῥοπήν δ' ὁ κακὴν νύκταν ἐπαίρων
 ἄσπετον μὲν ἔκιστον. ἄνεμος δ' ἐν πάντεσσι ὄρευσαν.

Das Bild erhält nun unter Voraussetzung eines dahin schlagenden Volksglaubens auch in Griechenland eine neue, charakteristische Bedeutung, zumal es in dem Kern der Ausführung genau zu dem Verfahren der nordischen Zauberweiber beim Windzauber passt. Diese verstehen es (wie J. Grimm, Myth. 1041 sagt) angeblich „Wind und Unwetter in einen Sack zu schliessen, dessen Knoten sie zu gelegener Zeit lösen, wobei sie ausrufen: „Wind in Teufels Namen!“ Dann fährt Sturm heraus, verheert das Land und stürzt Schiffe im Meere um“. Das ähnliche Verfahren des Aiolos ist nach allem nun nicht mehr eine poetische Fiktion des Dichters, sondern derselbe hat nur eine alte, auch griechische Tradition vom Windzauber, die sich, wie so viele Arten der Zauberei, als ein altes Erbe aus der Urzeit entpuppt, seiner Darstellung verwebt, indem so es ihm möglich wurde, den Gefährten des Odysseus die Rolle zuzuweisen, die guten Absichten des Aiolos zu vereiteln.

Der zauberhafte Gebrauch aber an sich ergibt sich in seinem Ursprung, wie die meisten ähnlichen Zauberstücke der Urzeit, als eine einfache μέμνησι angeblicher Vorgänge am Himmel, indem der Naturmensch durch Nachahmung derselben dieselben Erfolge zu erzielen gedachte, die mit jenen dort oben verbunden zu sein schienen, in diesem Falle also das Lenken der Winde nach Belieben²⁾. Die Wolke wird dabei repräsentiert durch einen Sack (Windsack, Windbeutel), der Blitzesfaden durch einen Strick³⁾, und wenn weiter dabei das Schürzen, bezw. Lösen der Knoten an dem Strick eine besondere Rolle spielte, ja allein schon stellenweise, z. B. bei den Vinländern unter Wegfall eines Sackes als Zaubermittel zum Windzauber galt⁴⁾, so geht dies Moment speciell auf die sich

1) Od. 10, 20 f. heisst es vom Aiolos: ἔρθε δὲ περὶ δώρ ἀνέμους κατέδησσε κέλευθα, ζείδωρ γὰρ ταυτὴν ἀνέμους ποίειεν Κοορίων; ähnlich von der Athene 5, 383: ἦτοί τοι ἄλλω ἀνέμους κατέδησσε κέλευθον; — bis auf den Boreas, der den Odysseus zu den Phäaken bringen sollte.

2) Über die der Hauptmasse der alten Zauberei zu Grunde liegende μίμνησι siehe Prähist. Studien die im Index unter Mimesis angeführten Stellen, sowie meinen Aufsatz über prähistorische Mythologie, Phänomenologie und Ethik in der Zeitschr. der Berliner anthropol. Gesellsch. vom Jahre 1885 S. 539 f.; vergl. auch den II. Bd. unserer Zeitschr. S. 76 Anm. 7.

3) Über die Wolke als „Sack“ s. Poet. Naturansch. II 2, über den Blitz als „Faden“ oder „Seil“, ebendas. 104.

4) Globum enim de filo faciunt, heisst es in einem Bericht aus dem XIV. Jahrh., et diversos nodos in eo conectentes usque ad tres nodos vel plures de globo extrahi

kreuzenden Blitze, welche ja auch sonst so im Aberglauben aufgefasst erscheinen. z. B. dem nodus Herculeus, dem Nestelknüpfen und dergl. zu Grunde liegen¹⁾

Auf dem Standpunkte der Zauberei also, die Hegel schon seinerzeit, das Richtige ahnend, mit als die älteste Religionsphase bezeichnete²⁾, erscheint hier auch schon dieselbe gläubige Vorstellung einer Fesselung der Winde als sachliches Element verwendet, welche hernach in der Zeit anthropomorphischer Auffassung, als man in den betreffenden Erscheinungen überirdische Naturwesen wirkend wähte, sich an diese unter anderen Formen und Bildern anschloss³⁾, und die dabei hervortretende Analogie stützt, bei allem Fortschritt in der sonstigen Auffassung der Erscheinungen, nicht unwesentlich die Richtigkeit der seiner Zeit von mir gegebenen Deutung.

Ich gebe zum Schluss die Stelle aus dem Eunapios ausführlich wieder, zumal sie sonst wenig beachtet worden ist und doch nicht nur in prägnanter Weise den erwähnten Volksglauben schildert, sondern auch neben einzelnen anderen interessanten Momenten anschaulich zeigt, wie der Glaube an Zauberei noch im vierten Jahrhundert n. Chr. die öffentliche Meinung gelegentlich in Griechenland bis zum Kaiser hinauf beherrschte. Dies wird auch nach anderer Seite hin bedeutsam, indem sich daraus erklärt, dass die christliche Kirche (Augustin) auch dieser Art von Aberglauben gegenüber specielle Stellung nahm, womit derselbe dann nach aussen hin in eine neue Art von Entwicklungsphase trat. Denn wenn bis dahin — wie

praecipiant, secundum quod voluerint ventum habere fortiores etc. J. Grimm denkt bei dem Globus an den magischen turbo, der bei Horat. epod. 17, 7 vorkommt, ich mehr an einen Zauberknäuel, wie er bei den Esthen eine so prägnante Rolle spielt (siehe Kreutzwald, Esthnische Märchen. Halle 1869. S. 10. 14. 196 ff.), und daselbst, wenn er in der Nacht wie die Sonne strahlt, sich als eine Apperception eines sogenannten Kugelblitzes ergibt; siehe Poet. Naturansch. II. S. 106.

1 In betreff der Blitzkreuze bezw. Knoten u. s. w. s. Zeitschr. der Berl. anthropol. Gesellschaft vom Jahre 1855. S. 540. Der Blitz als Waffe in den Händen des Indra heisst auch der hundertknotige.

2 Welcker und selbst auch J. Grimm sträuben sich freilich nach ihrem ganzen Standpunkt dagegen, dies voll anzuerkennen und praktisch zu verwerten. s. Welcker, Griech. Götterlehre. II. 1860. S. 153. — Wenn Hegel übrigens der Religion der Zauberei, welche er voranstellt, die Religion der Phantasie folgen lässt, so ist dies nicht ganz richtig, und es reflektiert in dieser Ansicht der Standpunkt der damaligen mythologischen Wissenschaft bei ihm. Denn die inzwischen erblühten prähistorischen Studien und der überall analog hervortretende Charakter der niederen Mythologie zeigen deutlich, dass das erste religiöse Denken des Naturmenschen, wie es sich in den Formen einer gewissen Dämonologie und eines Zauberglaubens bekundete, in gleicher Weise von der Phantasie (oder, wie man jetzt sagt, „Apperception“) ausging. Freilich ist dann bei dem Entwicklungsprozess der Dämonologie zum Polytheismus die Phantasie die besonders treibende Kraft gewesen, die im Anschluss an den kulturellen Fortschritt der Menschen immer neue Bilder aufzulegt und ausgebildet hat. — Über die Dämonologie als prähistorischen Hintergrund auch der klassischen Mythologie s. unter andern meinen Indogerm. Volksglauben S. 229 — 241.

3 In lebendigen Schilderungen kehren noch heutzutage oft solche Bilder wieder. So heisst es in Fr. Gerstäckers „Inselwelt“ 3. Aufl. S. 322: „Jetzt schienen aber die Geister des Sturmes auch zum erstenmale die Fesseln zu brechen, die sie bis dahin in Schranken gehalten, und während noch der Donner in weiter Ferne nachrollte, kam der brausende Orkan jubelnd und jauchzend über das Meer daher“ ähnlich wie auch die Winde bei Homer immer in Saus und Braus leben). Poet. Naturansch. II. S. 53 f.

fast überall. — so auch in Griechenland das Volk gegen Zauberer nur gelegentlich reagierte, wenn man sie dieser oder jener Unthat beschuldigte¹⁾, die gebildeteren Schichten aber sich von dem Glauben an Zauberei immer mehr abwendeten, so wurde von den Kirchenvätern dieselbe doch „als vorhanden“ anerkannt, indem man sie nur als ein Teufelswerk hinstellte und als solches je länger je mehr verfolgte, was dann im Mittelalter zu dem epidemisch auftretenden Wahnwitz der Hexenverfolgungen führte.

Eunapios (4. J. Jahrhundert) erzählt also in seinem Werke β.σ. φιλοσοφῶν καὶ σοφιστῶν und zwar in der Vita Ἀλκιμαχίου (in der Ausgabe von Boissonade, Amsterd. 1822, 2 vol.) I. p. 21 Folgendes: καὶ ἐς τελευτὴν γε ἐβλήτο (scil. Σώπατρος:) σοφίας καὶ συνουσίας, ὥς ἔ μὲν βασιλεὺς (scil. Κωνσταντῖνος) εἶλοντο τε ὑπὸ αὐτῷ καὶ ἐχρηστῆσαι σὺν ὅρῳ εἶχεν, ὡς τὸν ὁρῶν καθύπευρτόπαν . . . Darüber wurden andere Personen am Hofe (παρὰ βασιλευσίνεσσιν) neidisch (ἐχθροὶ τῷ φθόνῳ) und suchten nach einer Gelegenheit, den verhassten Philosophen zu stürzen. Diese fand sich bald. Konstantinopel war damals, durch des Kaisers Schuld, übervölkert und litt daher öfters Hungersnot, zumal bei ungünstigen Winden. Denn die Getreideschiffer aus Asien, Ägypten, Syrien u. s. w. konnten in die Propontis nicht einlaufen, ἂν καὶ καταπνευσθῇ νότος ἀκρατὴς καὶ ἀναιτός (p. 23). Nun war gerade damals solcher ἡμῶς: das Volk strömte ins Theater καὶ — so heisst es p. 23 weiter — τὸν βασιλέα κατέχευε αἰθυμία. καὶ οἱ παῖσι βασιλευσίνεσσιν εἰργκέναι καὶ ὄν ἰσχύοντο, καλλίστην καὶ ἁλλή Σώπατρος γε, ἔφαται, ἔ παρὰ τοῦ τιμώμενος κατέσχευε τοὺς ἀναιμούς οἱ ὑπερβολὴν σοφίας. ἦν καὶ αὐτὸς ἐπαυρῆς, καὶ οἱ ὃν ἔπ. τοῖς βασιλεῦσι ἐγκυβήται θέρωντο. καὶ ἔ Κωνσταντῖνος ταῦτα ἀκούσας καὶ συμπεριθεὶς κατακοπήναι, κέλευε τὸν ἄνδρα, καὶ εἰερέτο ὡς τοὺς βασιλευσίνεσσιν ταῦτα θάπτεν ἢ ἐκείνῳ.

Berlin, September 1893.

„Die falsche Braut“ in Niederösterreich.

Bezugnehmend auf eine in dieser Zeitschrift III. 88 f. erschienene Anfrage wegen der „falschen Braut“, erlaube ich mir mitzuteilen, dass diese Sitte in Niederösterreich wohl bekannt ist, und zwar im ganzen Viertel unter dem Manhartsberg, im grössten Teile des Viertel ober dem Manhartsberg, ferner an der Leitha und im Wechselgebiete an der steirischen Nordostgrenze; hingegen ist sie unbekannt in den Alpen.

Die hierbei sich abspielenden Gebräuche sind beispielsweise in Stranzendorf (Bezirk Hollabrunn, Kreis unterm Manhartsberg) folgende:

Nachdem die beiderseitigen Hochzeitsgäste im Hause der Braut sich versammelt haben, tritt der „Bittmann“, das ist der Beistand des Bräutigams, vor und hält folgende Ansprache:

„Nun müsst ihr uns nicht übel aufnehmen, dass wir euch so grob „überlaufen; es wird euch wohl wissentlich sein, dass ein gewisser Heiratskontrakt entschlossen sei; wenn zwei oder drei darunter sind, die gerne

1) Plato, Menon. p. 80. Demosthenes gegen Aristogiton. I. p. 793.

2 Im Papeschen Wörterbuch wird der Name Sopatros mit Ahlwardt übersetzt: ob mit Recht, lasse ich dahingestellt.

„wissen möchten, was der Jungherr Bräutigam seiner Jungfrau Braut verheirathet, dies will ich euch kurz erklären:

„1. Verheirathet der Jungherr Bräutigam seiner geliebten Jungfer Braut „Haus und Hof,

„2. Einen gesunden, frischen Leib,

„3. Eine ehrliche Freundschaft,

„4. Wollen wir euch bitten, eine kurze Antwort zu geben und die Braut „ausbitten zu lassen.“

Hierauf antwortet der „Heiratsmann“ (Beistand der Braut):

„Wenn der Herr Bräutigam und die eingeladenen Hochzeitsgäste „wissen wollen, was die Jungfer Braut ihrem Herrn Bräutigam verheirathet, „nämlich:

„1. 4000 Gulden Geld,

„2. Einen gesunden Leib,

„3. Eine ehrliche Freundschaft - und

„wenn der Herr Bräutigam sich die Braut gemerkt hat, so „will ich sie vorführen.“

Nun wird unter dem Gelächter der Hochzeitsgäste ein halbwüchsiges, etwa in der Küche beschäftigtes Mädchen vorgeführt. Der Bräutigam sagt: „Dö is nid, do is ma z' jung“. Hierauf geht der „Heiratsmann“ kopfschüttelnd wieder hinaus und bringt unter erhöhter Heiterkeit des Publikums ein altes Mütterlein herein, worauf der Bräutigam sagt: „Dö is a nid, dö is ma z' old“.

So wird der jedenfalls schon viele Jahrhunderte alte Witz noch einige Male wiederholt, wobei der Bräutigam auch Gelegenheit finden kann, seinen Mutterwitz zu entfalten, bis er endlich sagen kann: „Das ist die Rechte“.

Im Bezirke Eggenburg, im Viertel unter dem Manhartsberge, war es eine noch vor 50 Jahren übliche Sitte, dass die falsche Braut den Bräutigam mit Schmähungen überschüttete und schliesslich unter dem Rufe „Dä habts enga Drongöld“ demselben ein Bündel mit Glasscherben vor die Füsse warf; im Bezirke Malzen ist es heute noch gebräuchlich, dass die falsche Braut unter obigem Rufe einige Silber-Zwanziger zu Boden wirft.

Nachdem die richtige Braut endlich gefunden ist, bittet das Brautpaar um den elterlichen Segen, nach dessen Erteilung zur Kirche aufgebrochen wird.

Wien.

Dr. Eugen Frischaut.

Des Schneiderleins Glück.

„Ein armes Schneider-Bürschchen ging seiner Wanderschaft nach, einesmahls kam er in einen sehr grossen Wald, und weil er die Wege nicht wuste, ging er irre, die Nacht überfiel ihn, und er musste sich entschliessen, an diesem ihm so furchtsamen Orte zu campiren, daher er sich nach einem Platz umsah, wo er vor dem Anlauff der wilden Thiere und andern Gefährlichkeiten sicher zu seyn vermeynte. Dieserwegen stieg er auf das oberste einer sehr hohen Eiche, das Bügel-Eisen schützte ihn vor der Gewalt des Windes, welcher ihn sonst zweifels-frey treffliche Luft-Sprünge würde haben machen lehren. Da er nun solcher-gestalt einige Stunden mit Zittern und Zagen zugebracht hatte, erblickte er nur ein paar Hundert Schritte von sich den Schein eines Lichts, daher er urtheilte,

dass jemand hiernechst wohnen müsse, stieg demnach von seinem selbst gewachsenen Wacht-Thurme herunter, und ging diesem Lichte zu. Er kam an ein kleines von Rohr und Binsen verfertigtes Häussgen, auf sein Anklopfen trat ein überaus alt Männgen zu ihm heraus, welches mit vielerley farbigen Lumpen bekleidet, und fragte was sein Begehren? er erwiderte, wie er als ein armes reisendes Handwerks-Bürschgen in dieser Wildniss von der Nacht überfallen worden, bäthe dahero ihn biß Morgen zu beherbergen. Ey! mit solchen Land-Läuffern mag ich nichts zu thun haben, gegenredete der Alte, es ist ihnen nicht allezeit zu trauen, drum sehet, wo ihr bleibet, und hiemit wolte er wieder hinein gehen: doch das Bürschel fasste ihn bey einem Rock-Zipffel und hörte nicht auf zu bitten und betteln, biß er ihn überredete. Der Alte wies ihm hierauf ein ziemlich gutes Nacht-Lager in einem Winkel der Hütte an, nachdem er ihm vorher etwas zu Essen gerichtet. Der arme Schelm brauchte keines einwiegens, sondern er schloß unbesorgt bis an den leichten Morgen, wurde auch wohl noch lange nicht ans Aufstehen gedacht haben, wenn er nicht durch einen grossen Tumult wäre erwecket worden, denn ein lautes Geschrey und Geräassel erschallte vor der Hütte. Er erschrak zwar anfangs heftig, doch warff er seine Hülle um sich und lief hinaus zu sehen, was vorginge. Er erblickte kaum einen Büchsen-Schuss weit einen grossen schwarzen Ochsen¹ mit einem schönen Hirsche heftig streiten: diese Thiere schienen so ergrimmt auf ein ander, dass von ihren Stößen und Getrappel die Erde unter ihnen erbebete, das Blut floss Strom-Weise von ihnen herab, und es schiene ungewiss, welches von beyden abstiegen würde. Endlich gelangte dem Hirsch ein Stoss in des Ochsens Bauch, dass dieser mit erschrecklichem Brüllen zu Boden suncke und zu sterben schiene, worüber der Hirsch sich ungemein erfreut bezeugte, und den überwundenen Theil mit Füßen vollends zum Tode beförderte. Der Schneider sahe diesem allen mit Verwunderung von weiten zu, aber ach! in was vor Erstaunen wurde er versetzt, als er den sieghaftten Hirsch in vollem Springen auf sich zuelden sahe, der tödtliche Senrecken liess ihn an keine Flucht gedenken, welche ihm jedoch wenig würde genutzt haben, weilen der Hirsch ihm bereits auf dem Halse, und auf sein Geweihe gefasset hatte. Er eilte sogleich schnellen Lauffes mit seinem mehr todt als lebenden Reuter fort über Stock und Stein, durch Thal und Wald, bis er an einen Fluss kam, über selben schiene er mehr zu fliegen als zu schwimmen, bald darauf kam er vor einen Felsen, legte sich auf die Erden, dass also das arme Schneidergen ganz sanfft herab fiel; als er sich ein wenig wiederum ermuntert und zu sich selber kommen war, sahe er den Hirsch annoch vor sich stehen, und wurde zugleich einer grossen eisernen Thüre in dem Felsen gewahr, in dem sahe er den Hirsch mit gröster Gewalt mit den Geweihen darwider stossen, wovon die Thür jehling aufsprang, zugleich fuhren viel Feuer-Flammen heraus, denen ein dicker Dampf folgte, welcher dem Schneider den Hirsch aus den Augen brachte.

Als er nun bey sich erwegte, was er nun anfangen oder wohin er sich wenden sollte, dass er wieder zu Leuten gelange: so hörte er eine Stimme aus dem Felsen: Junger Schneider! komm herein, fürchte dich nicht, dir soll kein Leid widerfahren. Er konnte sich zwar lange zu nichts gewisses entschliessen, doch eine heimliche Gewalt nöthigte ihn, dass er sich zuletzt mit langsamen Schritten hinzu nahete, und mit tausend wider einanderlauffenden sorgsamten Gedanken durch die Thüre hinein trat. Das was sich seinen Augen vorstellte, war ein grosser geräumiger

1 Auch in dem Märchen von Reinhold dem Wunderkind bei Curtze, Volksüberlieferungen aus Waldeck, Nr. 20, tritt der Zauberer in Stiergestalt auf und kämpft mit Reinhold, der den Zauber bricht und die Prinzessin erlöst

Saal, dessen Decke, Wände und Boden mit hell polirten Quatersteinen besetzt, auf deren jeden ein ander unbekandter Character eingegraben zu befinden war. Nachdem sich das gute Schneider-Büschgen allhier satsam umgesehen, wolte er wieder hinaus gehen, in dem horete er die obige Stimme: Trit auf den mittelsten Stein dieses Saals, so wird dein Glück vollkommen seyn. Als er diesem Folge leistete, sanck der Stein unter seinen Füßen und er zugleich viele Klafftern mit hinunter in die Tieffe. Hier fandt er mehr zu betrachten und zu bewundern. Denn er sahe sich in einem sehr geraumen weitläuffigen und dem obigen an Grösse fast gleichen Saal, dessen Wände voller Fäche oder vielmehr Löcher waren, in deren jedem ein helles Glas zu befinden, in welchen vielerley Farbigter Spiritus oder dem Rauch gleiche Materie zu sehen. In der Mitten dieses Saals stunden zwey Grosse Gläserne Behältnisse: da sich der Schneider hinzu machte, erblickte er in dem einen ein überaus zartes Schloßgen oder adelichen Hoff mit vielen andern kleinen Häusern, Hoffgen, Ställen, Scheunen und unbeschreiblichen vieler andern artigen Sachen mehr: solches alles schiene ein überaus schönes Kunst-Stück einer mühsamen Hand zu sein, und er bildete sich gänzlich ein, daß das gantze Werckgen so sauber geschnitzt oder gedrechselt sey. Er würde seine Augen vor Betrachtung dieser Seltenheiten noch nicht abgewendet haben, wenn sich nicht die erste Stimme wiederum hätte hören lassen: Beschaue doch auch das übrige. Hiermit wandte sich der Schneider zu dem andern Glas-Kasten, in welchem er eine über alle massen schöne und wohlgebildete, gantz nackte, und der Länge lang ausgestreckte Weibes-Person liegen sahe. Selbige hatte zwar Anfangs die Augen geschlossen, und lag sonder einige Bewegung, bald aber öffnete sie selbige zugleich mit dem Munde, und redete folgender Gestalt: Du siehest allhier ein unglückseeliges Weibes-Bild vor dir, welche durch die verteuflte Kunst eines verfluchten Zaubeters in diesen unglückseeligen Zustand gerathen: das gütige Geschick des gerechten Himmels hat dich an diesen Ort gebracht, meines Unglücks Ende, und den Anfang deines vollkommenen Wohlseyns zu machen, darum befreye mich lebendig begrabene, durch Wegschiebung dieses Riegels aus diesem gläsernen Grabe, so will ich alsdenn ausführlich mit dir reden, und dir zeigen, daß meine Worte auf lauter Wahrheit gegründet. Das Schneidergen war bey Anschauen so wunderbahrer Begebenheiten und Anhörung so schöner Worte nicht mehr recht bey sich selbst, ja er wuste bey nahe nicht, ob er wachte, oder ob ihm traumete, jedoch zog er, als zum Gehorchen gebohren, den bezeichneten Riegel weg, worauf als bald die schöne nackte herausstieg. Sie lief eilends in eine Ecke des Saals, hub einen falschen Stein aus der Mauer, und nahm aus der dahinter verborgenen Hölz sehr kostbare Frauenzimmer Kleider hervor, welche sie in möglichster Eyl anlegte, darauf näherte sie sich dem Schneider wieder, empfing ihn als ihren Erlöser mit einem freundlichen Kuß und sagte: Ich hoffe nichts straffbares zu begehren, wenn ich dir zum Zeichen meiner vollkommenen Dankbarkeit solcher Gestalt begegne, zumahl, weil ich wünsche, mit dir als meinem vom Himmel selbst erkiesenen Ehe-Gemahl, bis an das Ende meines noch übrigen Lebens, vergnügte Tage zu zahlen: und damit du weißt, mit wem du zu thun, so vernimm folgende Umstände:

Ich bin ein gebohrnes Gräffliches Fräulein, meine Eltern starben in meiner noch zarten Jugend, ihr Alsterben setzte meinen bereits erwachsenen ältern Bruder in schmerzlich Leidwesen, er lebte dem letzten Willen unserer Eltern treulich nach, indem er mich brüderlich liebte. Wir besaßen die ererbten schönen Güther in aller Eintracht mit einander, des einen Meynung war des andern Wille, dahero entschlossen wir uns, niemahlen zu heyrathen, sondern bis an unser Lebens-Ende

beysammen zu wohnen. Die löbliche Tugend der Gast-Freyheit, welche wir gegen Nachbarn sowohl als Fremde ausübten, muste Gelegenheit zu unserm erfolgten Unglück geben. Denn einstens kam an einem Abend eine ansehnliche Mannes-Person in unser Schloß eingeritten und bath um eine Nacht-Herberge, man nahm ihn, wie gewöhnlich, mit aller Höflichkeit auf, und er wurde noch denselben Abend an unsere Tafel gezogen, er unterhielt uns mit denen aller-angenehmsten Gesprächen, so daß es eine Lust war, ihn reden zu hören, indes beobachtete ich, daß er mich beständig anschauete und mit durchdringenden Blicken betrachtete, mein Bruder aber hatte ihn bereits so lieb gewonnen, dass er ihn inständig ersuchte, ein paar Tage auf unserm Schlosse zu verziehen, worin er endlich nach einem verstellten Weigern willigte. Und also wurde vor diesmal die Tafel beendet, dem Fremden wurde ein gutes Bette angewiesen, und ich verfügte mich bald darauf in mein Schlaf-Zimmer, ließ mich von meiner Leib-Dienerin entkleiden, und legte, weil es spät in die Nacht war, meine der Ruhe begierige Glieder in die weiche Federn. Kaum war ich ein wenig eingeschlummert, so wurde von einer gantz unvergleichlich schönen Music wieder aufgemuntert. Ich konnte nicht begreifen, wo selbige herkäme, und wolte meine im Neben-Zimmer schlaffende Cammer-Mädgen aufrufen, befand aber mit grossem Erstaunen, daß eine mir unbekannte Gewalt mir die Sprache hemmete, so daß ich nicht vermögend, den geringsten Laut von mir zu geben. Indem tratt der verdammte Zauberer vor mein Bette, obgleich zwey fest verschloßne Thüren jedermann den Zugang bis dahin verwehreten. Er brachte viel ungereimte verliebte Reden vor, und unterstund sich Sachen von mir zu begehren, welche zu erwehnen mir die Jungfräuliche Zucht verbietet. Da er nun sahe, daß ich ihn nicht einmahl einer Antwort würdigte, sagte er voller Verdruß: Ob ich mich zwar gleich itzo meiner habenden Gewalt bedienen könnte, ihren Hochmuth zu bezwingen, so will jedoch mich der Rache auf eine gelegnere Zeit bedienen, welche ihr schwer genug fallen soll. Mein Zorn und Grimm über diesen Un-Menschen nahm mich so ein, daß ich in eine schwere Ohnmacht gerieth, und also dieses Ungeheures Abschied nicht gewahr ward. Da nun endlich meine Lebens-Geister sich wieder erholet, sahe ich, daß es bereits Tag war, ich warff mein Nacht-Kleid über mich, willens meinem Bruder so fort zu hinterbringen, was mir von dem Fremden begegnet. Ich fand meinen Bruder nicht in seinem Zimmer, und als ich die Bedienten nach ihm fragte, berichteten sie mir, wie er mit unserm Gast mit anbrechendem Tage hinaus schiessen gegangen, mir schwahnte gleich ein Unglück, dahero kleidete mich vollends an, ließ meinen Leibzelter satteln und ritte in Begleitung eines Pagen in vollem Jagen dem Walde zu, um meinen Bruder daselbst anzutreffen. Mein Page stürzte mit dem Pferde, welches einen Schenkel brach, dahero konnte er mir nicht mehr folgen, dessen ungeachtet ritte ich fort, wenig Minuten darauf sahe ich den Teufels-Banner von weitem auf mich zukommen, er führte einen schönen Hirsch an der Hand bey einer Leine, ich schrye ihm gleich zu, wo er meinen Bruder gelassen, und wo er zu diesem Hirsch kommen, an welchem ich gewahr ward, daß Thränen aus seinen Augen flossen. An statt mir zu antworten, fing jener an laut zu lachen; ich erzürnete hierüber heftig, ergriff eine Pistohl, und druckte es auf den Zauberer ab, doch die Kugel prallte von seiner Brust zurück, und fuhr so tief in meines Pferdes Kopff, daß Knall und Fall bei selbigem eins war, dahero stieg ich halb verzweifelt ab. Der Zauberer murmelte einige Worte, welche die Krafft hatten, mich meiner Sinne auf einige Zeit zu berauben.

Wie es weiter zugegangen, kann ich selbst nicht sagen, ausser da ich die edle Würkung meiner Sinnen und Vernunft wieder empfand, befand ich mich gantz

nackend in dieser unterirdischen Gruft, und zwar in diesem Glase verschlossen. Der Zauberer stellte sich meinen Augen dar, berichtete mir, daß er meinen Bruder in einen Hirsch verwandelt, mein Schloß mit allem zugehörigen in diese kleine Form, in jenem gläsernen Behältnisse, und alle meine Haußgenossen in Rauch verwandelt in diesen vielen kleinen Gläsern in seiner Gewahrsam hielte, würde ich nun seinen Willen erfüllen, wolte er alles bald wieder in vorigen Stand setzen, dann setzte er hinzu, ich darff nur jedes Gefäße öffnen, so geschieht das übrige von sich selbst. Ich sanne zwar so Tag als Nachts auf ein Mittel, mich aus diesem Kercker zu erlösen, aber es war alles umsonst: einstens träumte mich mit vielerley artigen Umständen, ich würde von einem jungen Schneider Hülffe empfangen, und nun sehe ich die Erfüllung meines nächtlichen Gesichts, bin daher gesonnen, alles genau zu beobachten, was mir damahls vorkommen. Vor itzo helfet mir, mein Freund, dieses Gefäße, worinnen mein Schloß ist, auf jenen rothen Stein heben, redete das bisher verwünscht gewesene Fraulein fort, damit dazu der Anfang gemacht werde.

Als dieses der Schneider bewerkstelligen helfen, erhube sich der Stein mit beyden darauf fest stehenden Personen, zu samt der andern Last sehr schnell, sehr schnell in die Höhe, und hörte nicht auf zu steigen, bis sie sich wieder auf wohnbarem Erdreich befanden. Das Fraulein öffnete das Glas-Gefäß, alsbald fing das darinnen befindliche Schloßgen mit höchster Verwunderung des Schneiders an zu wachsen und vergessert zu werden, bis es nach und nach zu völliger und erster Gestalt gelangte. Hierauf machten sich beyderseits wieder hinunter in die unterirdische Höle, setzten alle sich darinnen befindliche Gläser auf obbemeldeten rothen Stein, welcher bis in den Schloß-Hoff sich damit erhob. Das Fräulein eröffnete auch diese Gläser, und der in einem jeden befindl. Rauch verwandelte sich sofort in einen lebendigen Menschen, welche die Fräulein alle samt vor die Hürzen erkannte. Nachdem sie sich nun mit einander über diese glückliche Verwandlung zur Genüge ermunet, so hielt auch das Fräulein dem vorher armen Schneider ihr Versprechen, indem sie ihm bald darauf die eheliche Hand reichte.“

Und hiemit endigte Polidors alte Muhme ihre läppische Erzählung, welche als ein Model vieler andern hier entlassen zu lassen, mich nicht wohl habe entziehen können.

(Das verwöhnte Mutter-Söhngen oder Polidors gantz besonderer und überaus lustiger Lebens-Lauf auf Schulen und Universitäten nebst vielerley andern curiensen Avanturen zum lebhaften Zeit-Vertreib und Gemüths-Ergötzung mitgetheilt von Sylvano.

Freyberg 1728. S. 22—52.)

Chemnitz.

Dr. Herm. Ullrich.

Das Märchen von der Königstochter, die nicht lachen konnte.

Mitgeteilt von Heinrich Carstens.

Von der Königstochter, die nicht lachen konnte, habe ich in Ditmarschen vier Fassungen aufgezeichnet, die ich hier zur Mitteilung bringe

I.

Einst lebte ein König, der hatte eine Tochter, die nicht lachen konnte. Da Hess der König in seinem ganzen Reiche bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben.

Nun war in demselben Lande auch ein Schäfer, der hatte Schafe mit goldener Wolle. Kamen zu ihm einst zwei Mädchen, die fragten ihn, ob sie nicht eine Handvoll Wolle von seinen Schafen nehmen dürften.

Sprach der Schäfer: „Ja, nehmt nur eine Handvoll.“ Kaum aber hatten sie nur eben die Schafe berührt, so sprach der Schäfer: „Himpamp, hol fass!“ Und sofort sassen die Mädchen an den Schafen fest und konnten nicht wieder loskommen, so sehr sie sich auch abmühten. Nun zog der Schäfer mit seinen Schafen fort. Kommt er da zu einem Wirt, und als dieser die Mädchen losreissen will, ruft der Schäfer: „Himpamp, hol fass!“ Und auch der Wirt sass fest und konnte nicht loskommen. Der Wirt ruft nun seinen Knecht und dieser kommt mit der Düngergabel und will seinen Wirt befreien. Der Schäfer aber ruft abermals: „Himpamp, hol fass!“ Und auch der Knecht sass fest und konnte nicht loskommen. Der Schäfer zog mit dem „Himpamp“ weiter. Kommt da von ungefähr ein Pastor in seinem Summar und als der den wunderlichen Aufzug sieht, spricht er:

„Was hat denn das zu bedeuten?“ Sprechen alle: „Wir können nicht loskommen.“ Da will der Pastor den „Himpamp“ auseinanderreissen.

Kaum aber hat derselbe auch nur einen berührt, so spricht der Schäfer: „Himpamp, hol fass!“ Und auch der Pastor sass fest und konnte nicht wieder loskommen. Der Pastor ruft seinen Küster, und als der nun kommt und seinen Pastor befreien will, ruft der Schäfer nochmals: „Himpamp, hol fass!“ Und auch der Küster sitzt fest.

So kommt der Schäfer denn endlich nach dem Königsschlosse hin, und als die Königstochter den wunderlichen Aufzug sieht, lacht sie laut auf.

Aus Dahrenwurth bei Lunden.

II.

Ein König hatte eine Tochter, die nicht lachen konnte. Da liess der König überall in seinem Reiche und darüber hinaus bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben. Da meldeten sich viele Prinzen, aber keinem wollte es gelingen, die Prinzessin zum Lachen zu bringen. Da liess der König zum andern Mal bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben; er sei, wer er sei.

Um diese Zeit lebte ein Schäferjunge, der wollte auch hin zur Königstochter. Sein Vater aber sprach: „Was willst du da? Du bringst sie ja doch nicht zum Lachen!“ „Doch.“ sprach der Junge, „man kann nicht wissen.“ und so reiste er denn fort. Unterwegs nun verirrte er sich in einem Walde. Da gewahrte er ein kleines Licht. Darauf geht er zu und kommt nach einer kleinen Hütte. Darin wohnte eine alte Frau, die wohl eine Hexe war. Diese fragte ihn: „Wohin willst du?“ „Ich,“ sprach der Schäferjunge, „ich will hin und die Königstochter zum Lachen bringen.“ „Dabei will ich dir behilflich sein,“ sprach die Alte. „Hier hast du eine Gans, die nimm mit in die Stadt. Kommt da jemand an die Gans, so sprichst du nur: „Kleb' an!“ und sofort sitzt der dann fest an der Gans.“ Der Schäferjunge geht nun mit der Gans fort. Als er nun in die Stadt kommt, kommt da auch schon bald einer und spricht: „Hast du eine fette Gans?“ und befahlte sie. Sprach der Schäferjunge: „Kleb' an!“ und der Mann sass an der Gans fest, und so sehr er sich auch abmüht, los kann er nicht kommen und muss mit fort. Der Junge geht weiter. Da kommt er an einem Haus vorbei. Da steht ein Mädchen gerade in der Thür, die ruft: „Ach, Herr Jesus, das ist ja mein Bräutigam,“ läuft hin und will ihren Freier losreissen. Da ruft der Schäferjunge abermals: „Kleb' an!“ und auch die sitzt fest. Und so kommen noch viele, aber so

bald sie die Gans berühren und der Junge ruft: „Kleb' an!“ so sitzen alle fest. So kommt der wunderliche Zug denn auch bald nach dem königlichen Schlosse und als die Prinzessin dies sieht, fängt sie laut an zu lachen.

Der Schaeferjunge hatte sie also wirklich zum Lachen gebracht und bekam die Prinzessin auch wirklich zur Frau.

Von meinem 87jährigen Pflegevater, einem geborenen Heider. Nach einer anderen Fassung hat derjenige, der die Königstochter zum Lachen bringt, einen Schlitten, woran alle festkleben; und ein Knecht, der gerade mit der Mistschaufel draussen steht, schlägt mit der Schaufel dazwischen, aber auf das Wort: „Kleb' an!“ sitzt auch er samt seiner Schaufel fest.)

III.

Es war einmal ein Schlächter, der handelte mit Fleisch. Da lief ihm ein grosser Hund nach und bellte gewaltig nach dem Fleisch. Da fragte der Schlächter: „Willst du auch Fleisch kaufen?“ „Wauwau!“ sagte der Hund. „Das kostet aber so und soviel,“ sprach der Schlächter. „Wau, wau!“ bellte der Hund. Da gab er dem Hunde das Stück Fleisch. Nachher aber wollte der Hund nicht bezahlen. Da ging der Schlächter mit dem Hund hin zum König und verklagte den Hund. Sprach der König: „Der Hund hat ja kein Geld, der kann nicht bezahlen.“ „Ja,“ sagte der Schlächter, und griff dem Hund nach dem Beutel. „er hat einen ganzen Beutel voll.“ Da lachte die Königstochter, die bisher nicht hatte lachen können, laut auf.

Von demselben.

IV.

Einst lebten drei Brüder. Der jüngste von ihnen hiess Dumm-Hans und dieser stotterte auch gewaltig. Einst wollten die beiden ältesten Brüder hin und wollten die Königstochter, die nicht lachen konnte, zum Lachen bringen. Da stotterte Hans: „Da la--dann wi-wi will ich auch mit.“ „Ach,“ sagten die andern beiden, „was willst du dummer Kerl, bleib du nur hier.“ Die beiden ältesten zogen sich nun hübsch an, setzten sich zu Pferde und ritten fort. Hans aber stolperte auf seinen Holzpantofeln hinterher. Als er eine Strecke gegangen war, fand er eine alte Pfannkuchenpfanne mit einem Loch darin. Nun fing er an, auf seine Brüder zu rufen, dass er etwas gefunden habe. Als die Brüder nun zurückkamen und die alte Pfanne sahen, wurden sie böse und prügeln Hans tüchtig durch. Darauf ritten sie wieder fort und Hans ging hinterher. Als er wieder eine Strecke gegangen war, fand er einen alten Nagel und fing abermals aus Leibeskräften auf seine Brüder an zu rufen, dass er etwas Merkwürdiges gefunden habe. Sprachen die beiden: „Was der dumme Bengel denn nur schon wieder hat? Wir müssen ja hin und einmal nachsehen.“ Als sie hinkamen und Hans weiter nichts hatte, als einen alten verrosteten Nagel, prügeln sie ihn abermals gehörig durch und ritten fort. Hans „tüffelte“ wieder hinterher. Da fand er einen Schiss, der schon ganz vertrocknet war. Wieder rief er aus Leibeskräften auf seine Brüder und nochmals kehrten diese um. Als sie aber sahen, was er gefunden, wurden sie erst recht zornig und prügeln ihn noch mehr durch, als die beiden ersten Male und ritten davon. Endlich kamen die beiden nach der Prinzessin, und so sehr sie sich auch abmühten, so gelang es ihnen doch nicht, dieselbe zum Lachen zu bringen, und mussten unverrichteter Sache wieder abziehen. Nun kam auch Hans herangestolpert. „Gu-gu-guten Dag, Kon—Kon—Konfessin,“ sagte er, „wat sühs du rot ut.“ „Ja,“ sagte sie, „ich habe auch

Feuer im Mars.“ „Na.“ meinte Hans, „de—de—dem kö—kö—könnt wi ok Pannkoken brat'n,“ und zeigte seine Pfanne. „Ach was,“ meinte die Prinzessin, „darin ist ja ein Loch.“ „O, o—o,“ meinte Hans, „da—da—dat ma—ma—mak wi mit'n Nagel to,“ und krieckte seinen Nagel aus der Tasche. „En Schät ok!“ rief die Prinzessin. „De—de—den heff ik ok,“ sagte Hans, und schüttete seinen vertrockneten Schiss in die Pfanne. Da fing die Prinzessin an zu lachen.

Mündlich aus Schwienhusen.

(Zu dem Märchenstoff: eine Prinzessin will den heiraten, der sie im Reden überbietet oder der sie zum Lachen bringt, hat Reinh. Köhler gehandelt in Pfeiffers *Germania* XIV, 269 f. und in der Zeitschrift für roman. Philologie II, 617. Eine lothringische Version bei Cosquin, *Contes populaires de Lorraine* II, 132.

K. W.)

Zu Glückshafen und Wettlauf¹⁾.

In einer deutschen Rhetorica meiner Bibliothek, aus dem XVI. Jahrhundert, ohne Titelblatt, von einem gewissen Künspach²⁾, ist neben vielen anderen Curiosis und interessanten Formularen und Beispielen, enthalten von einem Markgrafen ausgestellt, ein Ausschreiben eines gemeinen gesellen schiessens (Seite 184—189, einseitig paginierte Blätter). Nach den minutiösen Bestimmungen für das Scheibenschiessen folgt die Anordnung eines Glückshafens, eines Pferdelauflens und anderen kurzweiligen Wettbewerbes. Diesen Abschnitt will ich hier wörtlich mitteilen: „Wir haben auch zu disem schiessen verordnet vnd fürgenommen ein hafn mit nachuolgenden gewinnen. Also dz der erst zedel der ausz dem hafn kumpt, oder genommen würdt, einen guldin haben, vnd nachuolgend das bösst zweintzig guldin, der sibenzehn guldin, der dritt, fünffzehn guldin, der vierd, zwölff guldin, der fünfft, zehen guldin, der sechst, sibn guldin, der sibend, fünf guldin, der achtend, vier guldin, der neünd, drei guldin, der zehend, zwen guldin, der eilfft, zwen guldin, der zwölfft, ein guldin, vnnd der letst zedel auch ein guldin Rheinischer. Vnd wer in disem Hafen die meisten creützer legt, vnnd zedel haben würdt, der soll einen Fanen vmb zwen guldin gewonnen haben, vnd wölicher in solchen Hafen zulegen lust hat, der mag allweg auff einen zedel ein Creützer legen, dargegen soll desselben namen vnd warauff er eingelegt hat, mit fleisz verzeichent werden. Wir wöllen auch einem jeden, so der Hafen ausz ist, als vngeuerlich vmb N. zeit schier ist kommd beschehen sol, sein gewinnen zuhanden verordnen vnd heim schicken. Weiter haben wir auch in sollichem schiessen mit lauffenden Rossen vngeuerlich ein renn meil wegs weit fürgenommen ein gerenn zuhalten. Namlich auff N. tag der do ist der N. tag des monats N. schier ist, so die glock achte schlecht mit den lauffenden Pferden auff dem gewonlichen anlasz des rennwegs allhie zu N. zuerscheinen, vnd sich am N. tag nechst daruor, vnserm verordneten Rennmeister, vmb die zwölffte vr in mittentag anzuzeigen vnd bescheid (wie rennens oder pferdlauffens gebrauch ist)

1) E. Friedel, Vom Glückstopf und Glückshafen. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde I. 446—449. — K. Weinhold, Der Wettlauf im deutschen Volksleben; ebenda III. 1—23.

2) Es ist mir auch mit Hilfe des Bibliothekars an hiesiger Kgl. Bibliothek, Herrn Dr. H. Meisner nicht gelungen, diesen Künspach und sein Buch aufzuspüren. K. W.

zuempfaben. Allda sollen alle grosse vnd kleine Rosz geschuitten vnd vngeschuitten zugelassen werden, vnder den knaben zulauffen. Aber die Pferdsmuttern sie wern geschuitten oder nit, sollen hie mit zulauffen auszgeschlossen sein, vnd woleher sich also angesagt hat, alsdann auff sein pferd so er lauffen lassen will, dem Rennmeister als bald dasselbig verzeichent vnd besigelt würdt, einen guldin Rheisch in gold oder sechzehn batzen dafür zustellen, vnd wölches Pferd als dann vnder denselben zugelassen besigelten Rossen, vor allen andern den selben lauffenden Pferden über die gelegten ströwin zuuorderst vnd am ersten kompt, das hat ein rot tuch zweintzig fünf guldin Rheischer werd gewonnen. Das ander vnd nächstlauffend Rosz darnach einen feirstahl oder schieszzeüß. Das dritt darnach gewinnt ein Reitschwerdt. Vnd das letst Rosz nach allen andern lauffenden Rossen, soll gewonnen haben ein Sauw, wie roszauffens gebrauch vnd recht ist. Darzu wöllen wir auch insolchem schiessen vorgemelts Zinstags, ein manns und darnach ein frawen lauffen haben, doch jedes nach dem andern, vnd wölches das ander zum ersten über das fügenommen zil mit lauffen fürkompt, dem soll zu einem gewinnen ein stuck Vlmer barchats gegeben werden. Darneben wir auch vnt kurzweil willen, dem zulauffenden gemeinen volck einen tantz halten, der zwölff reiten nach ein ander weren, vnd wölcher knecht am höchsten vnd basten springen mag, der soll ein Haan mit vergültem schnabel vnd klawen ertantz haben. — Item wölcher mit dem mund zum bösstem wispeln oder pfeiffen kan, dem soll vier ein roter Vlmer barchats zu einem Wammus volgen. — Item wölcher das gröstz vnd weitest maul hat, wölches mit einem zirkel der jme im mund ausgespannt) vnnd wider herausz gezogen worden, der soll einen creütz karsz gewonnen haben. — Item wölcher ausz eigener stärke einiche fremde hilf auß einem Wiszblom N. ein hoch steigen mag, der soll ein par hindischer hosen vnsrer hoffart gewonnen haben.“

Budapest.

A. Herrmann.

Über das Wendische Sprachgebiet.

Aus einem Briefe des Herrn Diakonus Müller, d. d. Spremberg, den 21. Sept. 1871,
an Herrn Dr. Richard Andree

Die wendische Sprache zerfällt bekanntlich in zwei Hauptdialekte, den Oberlausitzischen und den Niederlausitzischen, aber zwischen beiden liegt ein Mittel- oder Zwischenredl in zwei Schattierungen. Der ganze Spremberger Kreis und das Seittenberger Amt im Katalauer Kreise bildet einen Zwischendialekt der Niederl. Sprache, und nähert sich dem Oberl. Dialekte nur in der Aussprache mancher Endsilben und einzelner Buchstaben (z. B. das gelinde l, geschrieben l, wird hier wie in der Oberlausitz ausgesprochen, und das Niederl. psch in verschiedenen Worten als r). Im Hoyerswerdler Kreise, namentlich diessents der Stadt Hoyerswerda, und in den Muskauischen Dörfern (Rothenburger Kreis), welche an den Spremberger Kreis grenzen, herrscht hingegen der Oberl. Zwischendialekt, welcher sich wieder in der Aussprache einiger Wörter und Endsilben dem Niederlausitzischen nähert. Man könnte an der Grenze zwischen der Ober- und Niederlausitz füglich sagen: es wirft jeder Dialekt einen schwachen Widerschein von sich über die Grenze hinaus. Im Spremberger Kreise gerichte kommen daher alle 4 Dialekte vor, die beiden reinen und die beiden Zwischendialekte, und es hatte für mich als

Dolmetscher des Kreisgerichts anfangs einige Schwierigkeiten, um mich in alle diese Dialekte einzustudieren.

Zur Beurteilung der Frage, ob eine Gegend ausschliesslich wendisch zu nennen sei, ist es nicht massgebend, dass in einer solchen Parochie auch noch wendisch gepredigt wird, sondern ich erachte die häusliche und geschäftliche Umgangssprache hierin als entscheidend. Denn wir haben in unserer wendischen Gegend Parochieen, wo aus Mangel an wendischen Predigern ein deutscher genommen werden musste, z. B. in Jessen (seit 15 Jahren) und in Gross-Bukow (seit 2 Jahren) im Spremberger Kreise, und im Senftenberger Amtsbezirk in Sorno (auch wendisch Sorno genannt, meine Geburts-Parochie) fungirt seit 40 Jahren ein deutscher Prediger. Und doch ist in diesen Dörfern das Wendische fast durchgängig die Umgangssprache. Es lässt sich aber nicht läugnen, dass in den Dörfern, wo keine wendische Predigt mehr gehört wird, das Deutsche viel schneller zunimmt, namentlich bei der Jugend, wie denn überhaupt in den Schulen des Spremberger und Kalauer Kreises etwa seit einem Vierteljahrhundert nur die deutsche Sprache gebraucht wird, ausgenommen in einigen ganz wendischen Dörfern, wo bei den kleinen Kindern das Wendische noch als Verständigungsmittel angewendet werden muss. Anderenteils steht es aber auch fest, dass in Parochieen, wo sonntäglich noch wendisch gepredigt wird, ein Abnehmen des Wendischen kaum zu verspüren ist, denn die Wenden nehmen ihre Liebe zu ihrer Muttersprache und überhaupt ihre sprachliche Nahrung meist nur aus der Predigt und ihren wendischen Andachtsbüchern.

Im Ganzen lässt sich bemerken, dass im Spremberger und Kalauer Kreise alle Wenden die deutsche Sprache ziemlich vollkommen verstehen, und nur selten brauchen alte Leute einen Dolmetscher im Gerichte, wogegen die Leute aus den Oberlausitzischen Dörfern jenseits der Spremberger Kreisgrenze oft kein Wort deutsch verstehen. In den Dörfern bei Spremberg habe ich oft von ganz wendischen Leuten gehört, dass sie eine grosse Freude darüber hatten, dass ihre Kinder so gut deutsch sprechen könnten, weil die Leute die Überzeugung haben, dass ihnen zu ihrem geschäftlichen Leben und Fortkommen die richtige Kenntnis der deutschen Sprache unumgänglich notwendig ist. Es ist aber doch zu beklagen, dass die Sprache eines sonst so dominierenden Volksstammes sich nach und nach, und wenn es auch noch Jahrhunderte dauert, in den Sand verläuft. Meine Erfahrungen, auf welche ich die vorstehenden Notizen stütze, reichen wenigstens 60 Jahre zurück.

Was nun die Grenzorte der wendischen Sprache anbelangt, so kann ich sie in betreff des Kalauer Kreises nur im Senftenberger Amtsbezirk angeben, da ich von der nördlichen Gegend, bei Alt-Döbern, Kalau, Vetschau und Lübbenau, keine so genaue Ortskenntnis mir zutraue, und auch voraussetze, dass Herr Prediger Burscher in Cottbus darüber berichtet haben wird. Im Senftenberger Amte ist das Wendische im allgemeinen wohl noch die Umgangssprache, jedoch an der westlichen Grenze, namentlich von dem Dorfe Sallhausen bis Ruhland, verschwimmt das Wendische ganz in dem Deutschen, so dass die älteren Leute, namentlich auch die aus andern wendischen Dörfern dorthin Verheirateten und Dienstboten, wohl noch einige Kenntnis der wendischen Sprache haben, aber nur selten davon Gebrauch machen, die Jugend hingegen das Wendische zu lernen gar keine Gelegenheit mehr findet und sich nur ausschliesslich der deutschen Sprache bedient. Die westliche Grenze des Wendischen geht also von Sallhausen (Barzig, Wormlage, Dollenchen sind ganz deutsch) über Drocho, Klettwitz, Zschiepkau, Tzschornegosda und Naundorf bei Ruhland, in welchen Dörfern es wohl einige

Kenntnis der wendischen Sprache giebt, aber aus der Umgangssprache ist sie ganz verschwunden. Naundorf, Tzschornegosda, Friedrichsthal und Kostebrau sind wohl ganz deutsch zu nennen. In Meuro und Zschiepkau wird von älteren Leuten mitunter noch wendisch gesprochen. In den übrigen Dörfern des Senftenberger Amtes ist das Wendische im allgemeinen noch die Umgangssprache, nur das jüngere Geschlecht bedient sich ortsweise sehr oft der deutschen Sprache.

Jenseits der westlichen und teilweise südlichen Grenze bis zum Dorfe Peickwitz und Niemitsch, wo das Wendische wieder anfängt, ist alles deutsch. In Senftenberg, in der wendischen Kirche, in welche die umliegenden Dörfer eingepfarrt sind, wird sonntäglich wendisch gepredigt, in Lauta und Gross-Räschchen nur zuweilen, und in Klettwitz mit dem Filial Sallhausen seit 50 Jahren nicht mehr, und in Sorno giebt es keinen wendischen Prediger.

Im Spremberger Kreise ist das Wendische noch die allgemeine Umgangssprache, wiewohl die Jugend, namentlich in den nächsten Dörfern bei Spremberg, sich auch häufig der deutschen Sprache bedient, besonders die in hiesigen Fabriken beschäftigten Wenden. Dubrau ist die deutscheste Pfarodie, wo seit 40 Jahren nicht mehr wendisch gepredigt wird, es hat auch jetzt einen deutschen Prediger. In den übrigen Pfarodien (ausser Jessen und Gross-Bukow aus Mangel an wendischen Predigern) wird sonntäglich wendisch gepredigt: in der Spremberger Landkirche, in Graustein, Hornow, Gross-Luja und Stradow. Ausserhalb der Spremberger Kreigrenze, was zu dem Cottbuser, Hoyerswerdaer und Rothenburger (Muskau) Kreise gehört, ist alles noch viel wendischer als im hiesigen Kreise, nur in den Grenzdörfern des Sorauer Kreises (Forste) verschimmt das Wendische allmählich und endet bald in ganz deutschen Dörfern.

Dass die Gegend von der westlichen Grenze des Kalauer Kreises bis an die Elbe wohl noch teilweise im vorigen Jahrhundert wendisch gewesen sein muss, scheint daraus hervorzugehen, dass die dortigen Ortschaften immer noch besondere wendische Namen haben, welche wohl in dortiger Gegend nicht mehr bekannt sein mögen, aber von den hiesigen Wenden stets noch wendisch benannt werden. So heisst z. B. Finsterwalde Grabin, Sonnenwalde Grozischezo, Kirchheim Kostkow, Doberlug ist schon für sich eine wendische Bezeichnung, Golssen Solischyn, Schlieben Sliwin, Liebenwerda Rykow, Elsterwerda Wikow u. s. w. In Bautzen beim wendischen Buchhändler Smaler ist eine slavische Landkarte der Ober- und Niederlausitz zu haben, betitelt: Lużyce od reformacji do 1861 R. Ulozyl Wilhelm Boguslawski, welche zwar die Grenzen der wendischen Sprache in der Ober- und Niederlausitz durch Farbendruck ziemlich richtig angiebt, aber in den Ortsnamen, welche slavisch genannt werden, und in der Lage derselben viel Unrichtiges enthält.

Nochmals das Märchen von den sieben Grafen.

(Bd. 2, 201. 244. 3, 61.)

Von der vielgelesenen lateinischen Novelle des Jesuiten Jakob Bidermann, die auf der alten Ballade vom Grafen von Rom fusste, sind mir durch den schönen Katalog der Wiener musikalischen Ausstellung noch zwei weitere Bearbeitungen in dramatischer Form bekannt geworden: 1) M. Martinus Lintner, J. U. S., List- und Lust-Spiel Ehlicher Treu. Oder Von seiner Gemahlin Ansberta Auß Band und Fellen unverhofft erloster Bertulfus. Salzburg 1687. 4^o. (Archiv Salzburg), und

2) Paulus Aler S. J., *Ansberta, sive Amor Conjugalis tragoedia*. 2. ed. (Coloniae 1711. 8° (Stadtbibliothek Köln). 1726 spielte die Kaufbeurer Agentengesellschaft¹⁾, wie mir Karl Trautmann freundschaftlich mitteilt, ‚Vom weiblichen Lautenisten, oder Bertulfus und Ansberta, zweimal, und das nachspihl vom Weiberregiment‘.

Recht wichtig wäre einmal eine Untersuchung der in Schwyz aufbewahrten Handschrift des 1643 daselbst von Kaspar Abyberg gedichteten vieraktigen Schauspiels in Versen ‚Graf Paqueville‘, das schon Baechtold (Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz 1892 S. 466. 471) mit dem späteren Walliser Drama gleichen Titels und dem österreichischen Marionettenspiele in Verbindung gebracht hat.

Zu dem Bd. 3, 65 abgedruckten Liede vom ‚Markgrafen Backenweil‘ hat mir Herr Professor F. M. Böhme in Dresden freundlichst eine bei Kretzschmer und Zuccalmaglio (Deutsche Volkslieder 1840 2, 13 Nr. 4) gedruckte Variante vom ‚Grafen Wattenwill‘ nachgewiesen. Der Text enthält 23 Strophen, also sechs weniger als unsere Fassung, und soll ‚in Lothringen erhalten‘ sein. Die Melodie ist die bekannte ‚Ich stand auf hohen Bergen‘ vom Jahre 1782 (Erk, Deutscher Liederhort 1856 Nr. 18a).

Auf S. 64 bitte ich noch zwei störende Druckfehler zu verbessern. Zeile 22: ‚Die Geschichte Philiberts von Paqueville finden wir auch in‘ . . . Zeile 4 v. u. lies: ‚Minor in der Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 1, 280‘.

Zu dem noch heut im Volke lebenden Märchen von der treuen Frau ist auch eine russische Fassung zu vergleichen: Goldschmidt, Russische Märchen 1883 S. 124 ‚Der Gusslispieler‘.

Berlin.

J. Bolte.

Bücheranzeigen.

Stern, L. Will., Die Analogie im volkstümlichen Denken. Eine psychologische Untersuchung. Mit einer Vorbemerkung von M. Lazarus. Berlin, Philos.-hist. Verlag Dr. R. Salinger. 1893. S. IV. 162. 8°.

Der Verf. der vorliegenden Untersuchung will einen Gegenstand der Logik, die Analogie, psychologisch und methodologisch behandeln und nachweisen, dass dieselbe der elementarste und häufigste Denkprozess und die Grundlage aller höheren Schlussarten ist. Er führt den Beweis hauptsächlich durch die Resultate der Beobachtung, welcher er das Denken des nicht wissenschaftlich gebildeten Teils der Menschen, des sogenannten Volkes und der Kinder unterwirft. Er giebt damit einen interessanten Einblick in die ersten Stadien der geistigen Entwicklung des Menschen und einen Beitrag zur modernen Psychologie, der sich durch sorgsame Beobachtung und besonnenes Urteil auszeichnet.

1) Vgl. über diese Trautmann, Archiv für Litteraturgeschichte 14, 225.

Lukas, Franz, Die Grundbegriffe in der Kosmogonie der alten Völker. Leipzig, Friedrich, 1893. S. VIII. 277. 8°.

Verf. behandelt die Kosmogonien der Babylonier, der Genesis, der Ägypter, Inder, Eranier, Phönizier, Griechen, Römer und Etrusker, Kelten, Germanen. Er erklärt, dass seine Untersuchungen „überall bis auf die Grundtexte“ zurückgehen, doch gilt das, abgesehen vom Lateinischen, Griechischen und vielleicht Hebräischen, nur in dem Sinne, dass die Übersetzungen, deren sich der Verf. bediente, nach den Urtexten gemacht sind. Er hat sich aber fleissig in der zu den Quellen gehörigen Litteratur umgesehen und urteilt besonnen, nur in Bezug auf die Ägypter wohl etwas zu vertrauensvoll in die Sicherheit des Erkennbaren. Beim Wessobrunner Gebet und den Angaben der Eddas über die Welterschöpfung spricht er sich gegen Verwertung biblischer Gedanken aus, gesteht vielmehr den eddischen Kosmogonien durchaus nordischen Charakter zu. Er handelt überhaupt im zusammenfassenden Schlussabschnitt sehr einsichtig über die Wahrscheinlichkeit kosmogonischer Entlehnungen und legt über Ähnlichkeiten in Schöpfungsmythen und Spekulationen Ansichten dar, die auch für das weitere Gebiet der Mythologie gelten. Seine Erörterungen sind überall geschult und klar, nur mehrfach breiter, als für ihre Deutlichkeit nötig gewesen wäre. Kleine Irrtümer mögen auch da vorkommen, wo ich sie nicht zu erkennen vermag, und der Druckfehler sind mehr, als die Berichtigungen angeben.

Berlin.

Max Roediger.

Chr. Schneller, Beiträge zur Ortsnamenkunde Tirols. I. Heft. Herausgegeben vom Zweigverein der Leo-Gesellschaft für Tirol und Vorarlberg. Innsbruck, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1893. XI und 92 S.

Nachdem Sch. bereits in seinem Buche „Tirolische Namenforschungen“, die sich mit den Namen des Lagerthales in Walchtirol beschäftigten (vergl. meine Anzeige dieses Buches im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift S. 222f.) auch viele Ortsnamen aus dem übrigen Tirol in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hatte, giebt er in dieser neuesten Arbeit eine sehr dankenswerte Auslese von Ortsnamenerklärungen aus seinen reichen Sammlungen, die zum grösseren Teile nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet ist. Am umfangreichsten ist die im vierten Abschnitt gegebene Zusammenstellung jener Ortsnamen, deren Herkunft auf Verschiedenheit des Besitzes und der Siedelung, der Wohnungen und Bauten sich gründet. In diesem meines Erachtens die sichersten Ergebnisse enthaltenden Kapitel sind ungefähr 340 Namen auf 38 lateinische oder mittellatentische Etyma zurückgeführt, die mit Ausnahme von zweien (**compagna* it. *compagnia* und **morantia* 'stanza abitazione' frz. *de-morance* 'Wohnort'), als wirklich gebrauchte Wörter überliefert sind. Auch die beiden, unmittelbar sich ausschliessenden Abschnitte, von denen der erstere auf Bezeichnungen von Ställen und Gehege zurückgehende Ortsnamen erklärt, es sind im Ganzen sieben aus dem Mittellatein bezugte Etyma), der letztere eine kleine Anzahl interessanter Namen zu deuten versucht, welche nach Amt und Würde des einstmaligen Besitzers geschöpft zu sein scheinen, liefern der Hauptsache nach einleuchtende Ergebnisse. Aber entschieden zu weit gehend scheint mir der dritte Abschnitt, in welchem Ortsnamen auf -ac und -ag untersucht werden. Nach des Verfassers Ansicht sollen sie zum Ausdrucke alter Rechts-, Zins- und Lebensverhältnisse gedient haben. Diese Deutung trifft bei einem Teile der in Rede stehenden Ortsnamen allerdings zu, aber für den andern,

nicht kleineren, für den auch die Etyma nur erschlossen nicht belegt sind, vergl. z. B. *Magnago* zu **manducaticum*, wälschfr. *magnar*, essen. „von der Verpflichtung, dem Herrn Mahlzeiten zu bereiten oder bestimmte Esswaren zu liefern“, *Pinzagen*, entweder zu **pensaticum* 'Zins' oder **pinsiaticum* von *pinsiare*, it. *pigiare* 'zerstampfen, quetschen, besonders von Trauben', also soviel als Abgabe an „Prasch-glet“, scheinen mir die Deutungen, so scharfsinnig sie erschlossen sind, doch gar zu weit hergeholt. Ich kann wirklich nicht einsehen, warum Sch. gar so sehr gegen Flechias' Deutung solcher Ortsnamen aus keltisch-römischen Eigennamen eingenommen ist, die auch P. Orsi angenommen hat. Ist wirklich die Deutung von *Sedriago* aus einem nur nach Analogie von *serteriatium* (Getreidemass) erschlossenen **septeriaticum* wahrscheinlicher als Orsi's Ableitung von einer *gens Setria* (etrusk. *sedri* oder *setire*)? Über *Toblach*, das eher slavischen Ursprungs zu sein scheint, hat sich schon Dr. R. Müller in einer Besprechung unserer Schrift, die auch einige andere beachtenswerte Bemerkungen beibringt, in dem Österr. Literaturblatt des Jahres 1893 (II. Jahrg.) S. 656 ff. geäußert. Zwei Abschnitte (I. und II.) handeln von lat. MN und von dem Auslaut DR und NDR in Ortsnamen. Schn. nimmt auf Grund einiger Namendeutungen, die mir keineswegs allzu sicher zu sein scheinen, Assimilation von MN zu -mm- an. Das verträgt sich aber doch keineswegs mit der von ihm selbst citierten Beobachtung von Meyer-Lübke Rom. Gramm. I 410, dass -mn- im Rätischen zu -nn- werde, z. B. *engad. dunna*. Ein ohnehin problematisches lat. **sedanum* müsste demnach, wenigstens nach der für eine exakte Forschung allein anzuerkennenden Methode der Analogie, **sedannes* **sedannes* **Stans*, nicht aber *Stans* ergeben. Bezeichnend ist auch, dass die einzige wirklich überlieferte Form mit altem -mn-, nämlich *Alagunna* zu *Algun-a* geworden ist. Doch ich will nicht weiter auf Einzelheiten der interessanten Schrift eingehen, die in ihrem siebenten Abschnitt noch „Einzelnes“, darunter auch wiederum, wie mich dünken will, recht kühne Deutungen, wie beispielsweise die von *Latzfous Schenna* u. a. beibringt und im letzten Abschnitt „harte Nüsse“ zum Knacken vorlegt.

Die von mir vorgebrachten Bemerkungen beanspruchen nur Geltung von dem Standpunkte allgemeiner Sprachforschung, und wenn ich von diesem aus Bedenken äussern zu müssen glaubte, so stehe ich andererseits nicht an, die ausserordentliche Sprachkenntnis und den eindringlichen, von der Leuchte der Phantasie geleiteten Spürsinn des Verfassers aufs wärmste anzuerkennen.

Zum Schlusse noch folgende Bemerkung. Schneller hat S. 13 f. dieser Schrift den Namen des Dorfes *Nauders*, alt *Nudre*, *Nudris* u. s. w., wie ich glaube, mit grosser Wahrscheinlichkeit an den von Claudius Ptolomaeus überlieferten Namen *Ἰωστρίσιον* angeknüpft, den er mit Recht für vorrömisch hält. Hier hat der Zufall uns eine ältere, allerdings etwas civilisierte Form erhalten, die zur Erklärung des seltsamen Namens „Nauders“ sehr willkommen ist. Warum nun, frage ich, soll man andere Namen um jeden Preis auf das Prokrustesbett des Romanischen spannen und nicht lieber zugeben, dass sie nicht romanischer Herkunft sind?

Innsbruck.

Fr. Stolz.

Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen. Von Dr. Heinrich von Wlislocki. (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, I. Band.) Berlin, Verlag von Emil Felber, 1893.

„Für den Volksforscher, sagt Verfasser im Vorwort, ist Siebenbürgen mit seinen himmelanstrebenden Bergen und Zinnen, seinen weltverlassenen Hochlandsthälern

ein fruchtbarer Boden, ein Eldorado der Volkskunde. Brod- und heimlos habe ich im Dienste der Volkskunde dies wundervolle, bezaubernde Märchenland nahezu 15 Jahre lang, bis auf den heutigen Tag fast ununterbrochen, durchpilgert und im Kreise der einzelnen Völkerschaften ein bedeutendes Material zusammengebracht, das für religionsgeschichtliche Forschung und Völkerkunde der Beachtung wohl wert ist.“ In der That ist dies schätzbare Buch sowohl auf guter Eigenforschung als auf umsichtiger Benutzung verdienstvoller Vorarbeiter aufgebaut. Die Hauptsache bei der Ausarbeitung des Buches war dem Verfasser weniger kritische Erörterung als vielmehr möglichst reiche und umfassende Beschaffung von Stoff und Material. Mit Riesenschritten, sagt er, scheint die Zeit zu nahen, wo deutscher Brauch und deutsche Sitte in Klingsors Lande, in Siebenbürgen, verschwunden ist. Fremde überfluten in hastigem Jagen nach Gold und Genuss das stille Eiland mittelalterlicher Romantik, und wo einst der Weidruf deutscher Ritter und der Allelujagesang frommer Pilger erklang, dort braust das Dampfross; im flutenden Völkergetümmel taucht bald diese kleine Insel deutschen Volkslebens unter“ — gewiss beherzigenswerte Worte auch für die Volksforscher anderer deutscher Lande, welche urdeutsche Bräuche von der Sturmflut modernen Lebens gefährdet sehen. Reichhaltig und erschöpfend ist denn auch der Inhalt des Buches, der uns in den Volksglauben und die Volksbräuche der Siebenbürger Sachsen führt. Die einzelnen Kapitel lauten: I. Dämonen, II. Festgebräuche, III. Segen und Heilmittel, IV. Glück und Unglück, V. Tiere im Volksglauben, VI. Tod und Totenfetische; mit einer Fülle interessanter Einzelheiten und einer seltenen Reichhaltigkeit der Proben und Sammlungen. Der Freund des fernen deutschen Bruderstammes, der Volkskundige, der Ethnologe wird seine Freude an diesem Buche haben.

Eger.

Alois John.

More English Fairy Tales collected and edited by Joseph Jacobs, illustrated by John D. Batten. London, David Nutt 1894. S. XII. 243. 8°. Mit 8 Vollbildern und vielen kleineren im Text.

Mrs. Joseph Jacobs, der Herausgeber der Zeitschrift *Folk-Lore*, lässt als eine Weihnachtsgabe auf 1893/94 für englische Kinder seinen *Fairy Tales* von 1889 eine weitere Märchensammlung folgen, Nr. 44—87, in jener geschmackvollen allerliebsten Ausstattung, welche das frühere Buch, sowie seine *Celtic Fairy Tales* und die *Indian Fairy Tales* auszeichnete. Der grössere Teil der in dem vorliegenden Werke gedruckten Märchen ist bisher nicht bekannt gewesen. Mrs. Jacobs hat die einzelnen Stücke von überallher genommen: aus den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas, aus dem schottischen Unterland (was er im besonderen rechtfertigt), aus mündlicher Überlieferung, einige hat er aus alten Balladen hergestellt. Engli-scher Ursprung war seine Forderung, und englischer volkstümlicher Erzählungsstyl, was er äusserlich erreichen wollte. Seine Verteidigung seines Vorgehens gegen die gestrengen kritischen *folk-lore friends*, die es Entheiligung des reinen Textes der originalen Überlieferung schelten, ist in seiner Vorrede lesenswert. Sehr schätzbar sind die Anmerkungen (*notes and references*) zu den einzelnen Märchen, welche den Schluss des Buches (S. 215—243) bilden. Mrs. Jacobs giebt darin 1. die Quelle, 2. die Parallelen und 3. wo es nötig schien, erläuternde Bemerkungen.

K. W.

Harou, Alfred. *Mélanges de Traditionisme de la Belgique* Collection internationale de la Tradition. Vol. X). Paris, E. Lechevalier. 1893. S. 150. 12°.

Harou, Alfred. *Le Folklore de Godarville (Hainaut).* Anvers, J. Vancaneghem. 1893. S. 148. kl. 8°.

In dem wallonischen Belgien wendet man der Volkskunde jetzt sehr lebhaftes Thätigkeit zu. Zwei Zeitschriften bezeugen es: die von der Société du Folklore Wallon durch Prof. Monseur in Lüttich herausgegebene, und die von M. O. Colson, ebenfalls in Lüttich, geleitete Wallonia. Unter den Sammlern ist Kapitän A. Harou in Antwerpen besonders eifrig, von dem wir zwei neue Veröffentlichungen, die oben bezeichneten, hier kurz anzeigen. — Die *Mélanges* bringen eine sehr reiche Menge von Volksüberlieferungen, theils aus gedruckten, theils aus mündlichen Quellen und berücksichtigen auch die flämischen Landschaften. Sie berühren alle Theile des volkstümlichen Schatzes mit Ausschluss der Sagen und Lieder, welche einem eigenen Werke vorbehalten blieben. In dem *Folklore de Godarville* legt Herr A. H. die Ergebnisse einer Sammlung des Aberglaubens, der Meinungen, Gebräuche, Spiele und poetischer Stücke aus einem abgelegenen, wallonischen Dorfe Godarville im Hennegau vor, welches den vielversprechenden Namen des Hexenlandes (*pays des sorcières*) bei den Nachbarn führt. Es kann nicht fehlen, dass viel interessantes darunter ist.

So vermehrt sich das volkskundliche Material für Belgien, und das kommt auch uns zu gute.

K. W.

La poésie populaire par M^{me} la Comtesse E. Martinengo-Cesaresco. Paris. E. Lechevalier. 1893. S. VIII. 81. kl. 8°.

Das elfte Bändchen der von Prof. H. Carnoy herausgegebenen Collection international de la Tradition bringt unter dem Titel *La poésie populaire* zwei Essays einer geistreichen und gelehrten Dame, der Contessa E. Martinengo-Cesaresco, einer Engländerin von Geburt, Italienerin durch ihre Vermählung, und Französin, wie der Herausgeber schreibt, „par le temperament, l'esprit, le style, la connaissance de notre langue.“ Contessa M. C. hat bereits 1886 *Essays in the Study of Folk-Songs* zu London herausgegeben, die in England Beifall fanden. In dem vorliegenden Büchlein giebt sie zuerst eine *étude historique* über die Volkspoesie, worin sie im ersten Abschnitt über die Balladen und ihre Beziehungen zu den alten geschichtlichen Liedern, und im zweiten über die Lieder der Bauern (namentlich bei den Erntefesten) und die Liebes- und Kinderliedchen plaudert. Der zweite Essay ergeht sich über die Schicksalsidee in den Volksüberlieferungen des europäischen Südens (Griechenland und Italien). Die feingebildete, belesene Frau, die angenehm zu schreiben versteht, zeigt sich überall.

K. W.

Deutsche Volkslieder. In Niederhessen aus dem Munde des Volkes gesammelt, mit einfacher Clavierbegleitung, geschichtlichen und vergleichenden Anmerkungen herausgegeben von Johann Lewalter. 4. Heft. Hamburg, Gustav Fritzsche. 1893. S. VIII. 72. kl. 8°.

Den drei ersten Heften, die von 1890–92 erschienen, ist nun ein viertes gefolgt, das von neuem beweist, wie reich noch heute Hessen an Volksliedern ist.

Herr Lewalter hat bei seiner Sammlung das musikalische Element in dankenswertester Weise in den Vordergrund gestellt, was ihm, dem Musiker, zwar am Herzen lag, wofür wir ihm aber dankbar sind. Blosser Texte der Volkslieder geben nur die eine Seite derselben. Interessant ist, dass in den verschiedenen deutschen Ländern dieselben Texte nicht selten auf ganz abweichende Melodien gesungen werden. Belege dafür bietet das Vorwort dieses Heftes. In den Anmerkungen giebt Herr L. Nachweise über die Verbreitung der Texte. Das 4. Heft bringt 47 Lieder.

K. W.

Český Lid. Sborník venovaný studiu lidu českého v Čechách, na Morave, ve Slezsku a na Slovensku. Redaktori Dr. L. Niederle, Dr. Č. Zíbrt. Bd. II (Prag 1893). Heft 2—6 (S. 106—740 und V); Bd. III, Heft 1 (S. 1—96).

Mit dem neuen Jahrgang ist die Änderung getroffen worden, dass in jedem Hefte der kulturhistorisch-ethnographische und der anthropologisch-archäologische Teil streng gesondert, dem ersten je vier, dem zweiten je zwei Bogen eines Heftes zugewiesen werden. Dieser Änderung stimmen wir ohne weiteres bei; erwähnen ausserdem, dass die Redaktion besonderes Gewicht auf populäre Darstellungen legen, streng fachgemässes auf Referate und dergl. beschränken will.

Unter den kulturhistorischen und ethnographischen Beiträgen — nur über diese berichten wir hier — zeichnen sich die des Herausgebers, Dr. Ž. Zíbrt, durch Weite des Gesichtspunktes, Heranziehen der gesamten einschlägigen Litteratur und kritische Gründlichkeit aus; besonders gilt dies von seinem Studium „das Todaustragen und dessen ältere und neuere Deutungen“ (S. 453—472 und 549—560). Nach Erschöpfung eines sehr reichen Materials lässt er uns allerdings über sein eigenes Endurteil im Zweifel — die Annahme des heidnischen, originalen Untergrundes dieses Brauches hat offenbar noch zu viel Bestechendes für ihn. Dasselbe gilt von der zugleich reich illustrierten Abhandlung über den mährischen und slovakischen „Königsritt“ zu Pfingsten, verwandt mit den deutschen Maigrafenfesten (S. 105—129), sowie über das Herumgehen zu Weihnachten mit einem roh nachgeahmten Pferd u. a. (klibna, vermummte Gestalt, Maske, S. 345—370). In deutsche Volkskunde schlägt mit ein die Erwähnung des Rübezahls in einem Buche des H. Žalanský über die bösen Engel oder Teufel (1618, Prag): im böhmischen Riesengebirge erscheine öfters ein Mönch, Rubical, geselle sich freundlich dem Wanderer, erbiote sich ihn zu geleiten und wenn er ihn nun in Abgründe verführt, springe er auf einen Baum und lache und höhne, dass der ganze Wald schalle. Einen hübschen Beitrag für die Rätsellitteratur gewährt der Abdruck (in Auswahl) eines böhmischen Rätselbuches, s. l. et a., aus dem 17. Jahrhunderte, ein getreuer, öfters unverständener Abdruck noch älterer Texte (vor 1567).

Von Beiträgen und Aufsätzen anderer seien erwähnt ein illustrierter Bericht über Zeichnungen mährischer Ostereier von Prof. Klvaňa, sowie andere Beiträge zur Volksornamentik, darunter auch über Vignetten und dergl. von Gebetbüchern, zumal des 17. und 18. Jahrhunderts; dann über Weihnachtsspiele; über Kinderspiele in Mähren; über Volksgebete u. dergl. m. Mitteilungen von Volkstexten, Erzählungen, Liedern, Hirtenrufen u. dergl.; ethnographische Schilderungen, besonders eingehend die des böhmischen Hauses, einzelner Gewerbe, Tänze, Bräuche; Beiträge zur Geschichte der Trachten, des Hausgerätes u. s. w. wechseln in bunter

Folge. Der Aufsatz von Bř. Jelínek (Denkmäler slavischer Urzeit in Ortsnamen mit besonderer Rücksicht auf Böhmen) bringt reiches Material, doch geht der Verf. mit der Sprache allzu willkürlich um. Das von einer Menge über ganz Böhmen verbreiteter Korrespondenten beigezeichnete Material betrifft Fasten- und Osternbräuche.

A. Brückner.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, 26. Mai 1893. Herr Prof. Dr. R. Lange sprach über das Allerseelenfest in Japan, dessen Feier, bei der allgemeinen Umkehr zum Alten im Lande, mit neuem Eifer begangen wird, obwohl es die Tendenz zeigt, zu einem Kinderfeste herabzusinken: über die Sitten und Bräuche während der dreitägigen Bon-Feier, das Illuminieren mit Laternen, das Festmahl, den Gräberbesuch, die Tänze u. s. w.; auch legte der Vortragende die reich illustrierten Bände der japanischen Zeitschrift für Volkskunde zur Ansicht vor. — Herr Geh. Rath Weinhold hob die übereinstimmende Ausstattung und dergl. des walisischen Neujahrsapfels und des schlesischen Weihnachtsapfels hervor; Prof. Brückner wies auf die Übereinstimmung zwischen Lausitzer Schlosssagen und der Schlosssage in der böhmischen Chronik des Dalemil.

Freitag, 27. Oktober. Herr Privatdozent Dr. R. M. Meyer sprach über die Anfänge der deutschen Volkskunde; griff auf die Alten zurück, um ihre Gesichtspunkte bei volkskundlichen Berichten klarzustellen, ging zum Mittelalter (Karl der Gr. u. a.) über, hob das vielseitige Interesse der Reformationszeit (Dürer, Luther, Agricola, Fischart) hervor, hierauf die Anfänge einer wissenschaftlichen Aufzeichnung (Neocerus, Rockenphilosophie u. a.) und den seit 1774 durch Möser, Herder, später die Romantiker erneuten Sinn dafür. Zuletzt besprach er die Gegenwart der Volkskunde, wie sie namentlich in der Litteratur (seit Walter Scott) auftritt, die dagegen durch Platen und Gutzkow geltend gemachte Opposition, die Düsseldorfer Schule, Riehl und das Bairische Nationalmuseum, endlich die der Pflege der Volkskunde gewidmeten Vereine.

Nach diesem Vortrage wurden kleine Mitteilungen gemacht von Herrn Direktor Dr. W. Schwartz über das im Havellande vorkommende Wort Muggel für Kröte, von Geh. Rat Dr. Meitzen über die Pferdeköpfe an den Firstbalken der Häuser, und vom Vorsitzenden über einen verdienten Volksforscher in Jütland, den Pastor Feilberg in Askov bei Vejlen.

A. Brückner.

Register.

- Aberglaube bei Hochzeiten 147. bei Kindern
 149. isländischer 225. jüdischer 142. morgen-
 ländischer 23. 130. 238. saterländischer 380.
 Abyberg, K. 463.
 Adam und Evaspiel 221.
 Adamopfer 370.
 Adventspiel 222.
 Agiba 133.
 Alding 100.
 áldomas 347.
 Alexander am Pflug, von Metz 63 f.
 Algäu 10.
 Allerseelenfest, japanisches 4.
 Altarkerzen 147. 366.
 Altkunig 68.
 Altmark 4. 6.
 An der Weichsel gegen Osten 179.
 Analogie 463.
 Angang 135.
 Ansberta 63. 462 f.
 Appelpepels Tochter 230.
 Apulejus 203.
 Arbeit 40 ff.
 Asa (= Asega) 249. 250.
 Aschermittwoch 371.
 Attis 98.
 Aufgebot, kirchliches 146. 156.
 Ausfahrt zum Fischfang 165 f.
 Avancini 63.

Backenweil, Graf 65 f. 463.
 Backofenschüssellauf 15.
 Badekräuter 447.
 Balm 44.
 Barfüßigkeit 16.
 Barchentlaufen 19—21. 460.
 Barrenlaufen 18.
 Bartoš 113.
 Bastian 237.
 Bauernregeln 278.
 Bauerntöchter, drei, Meisterges. 60.
 Bauknecht 46.
 Baumklettern 7. 23. 460.
 Baumspalt 36.
 Bayern 8. 13. 19. 21.
 Becheraustrinken 134.
 Begräbnis 151 f.
 Bei Sedan auf der Höhe 180.
 Beilager auf Kornfeld 277.
 Beisswürmer 175.

 Bekenstag 273.
 Belgien 111. 467.
 Bertulfus und Ansberta 63. 462.
 Beschwörung 385.
 Besenbinders Tochter 229.
 Bett, unterm 34. Bettfrau 148.
 Bettingen 427.
 Bettkissen 447.
 Bettlerhochzeiten, Reime 228 f.
 S. Beuverie 431.
 Bibliothèque de Carabas 232.
 Bidermann, J. 63.
 Bielenstein 235.
 Bikenbrennen 273. 354.
 Birl 43.
 Bissen auf die Erde gefallen 28.
 Bittmann 451.
 S. Blasius 428.
 Blatt, singendes, tanzendes 199.
 Blick, böser 26.
 Blitzesfäden, Blitzkreuze 449 f.
 Blindlaufen 17.
 Blocklettern 377.
 Blume gewünscht 199. 201.
 Blutstag 54.
 Boëmus, J. 349. 357. 369 f.
 Böhmerwald, geistliche Spiele 208. 217.
 Bömkeletere 378.
 Bommelskont 436.
 bosorka 348.
 böser Blick 26. böser Geist 87.
 bötjre 395.
 S. Boudin 431.
 S. Bouteille 431.
 Brankultur 396.
 Brauch 42.
 brauen 399.
 Braut, falsche 89. 451. Braut fangen, stehlen
 14. Brautbett 148. 266 f. Brautempfang
 265. Brauthaus 160. Brautkranz 147.
 Brautlauf 13 f. 265 f. Brautlied 166. Braut-
 wagen 265. Brautwerbung 146. 156.
 Breslau 18. 21.
 Breunen 99.
 Brot bei Sterbefällen verteilt 175.
 Brotbacken 52.
 Bruck a. d. M. 279.
 Bructerer 241.
 Brüd.-r. drei findige 96.
 Brühildensage 361.

Brunhildestuhl 354. 360.
 Bugge 339.
 Bulgarische Märchen 113.
 Bundbrüderschaft 103. 105 f.
 Bungler 447.
 Bürstenbinderstochter 229.
 Bütner, W. 63.
 Buttermilch 175.
 Bystervelt 425.

Catullus Galliambus 98.
 Cechische Volkskunde 113.
 Chauken 241.
 S. Chopinette 431.
 Christkindlspiel 308.
 Christus und Petrus 127.
 Cinderella 233.
 Citronen 152. 445.
 S. Cloud 428.
 Cochem, Martinus von 208 f. 300—329.
 S. Cochon 431.
 Cosquin, E. 339.
 Cupido und Psyche 202.
 Cursus palii 19.

Dachdeckung 162.
 Daidale 88.
 Dämonen 139.
 Dämonologie 450.
 Danaiden 58.
 Däumling 90.
 Dauslöper 4. Daustriker 4. 6.
 Deutsche in Mähren 342.
 Devinettes 110.
 Diele 261.
 Dille 45.
 Dimanche des brandons 350.
 Dodolafest 85.
 Domburg 423.
 Donnerkeil 40.
 Drache japanischer 335.
 Dreikönigspiel 222.
 Druschman 343.
 Durchkriechen als Heilmittel 232.

Egl Stephan 342.
 Ehebedürfnisse 175.
 Ehehalten 46.
 Ehen zwischen Blutsverwandten 115.
 Eidbruder 104.
 Eier 39. Eierlauf 17.
 Eigennamen, scherzhafte 416 ff.
 Ein Fähnrich zog 184.
 Eins, Jahr 434.
 Eisen gegen Zauber 29. 34. 39.
 Elephantenwirthshaus 280. 283.
 Elsasser Adamspiel 221.
 Emoritische Gebräuche 24 ff. 130 ff.
 Entlebucher Huldigung 16.
 entschen 388.
 Ephesia grammata 131.
 Erbgang 54.
 Erbsenwerfen 148.
 Erler Passion 221.
 Erntefeste 10. 277.
 Erzherzog Joseph 346.
 Es hat sich ein Fähnrich 178.
 Es lebten zwei 187.
 Essenruf 48.

Etrusker 99.
 Etschländereien 398.
 Eulennamen 112.
 Eunapios 448. 450.
 Fackellauf 274. 355.
 Facken 50.
 S. Fadou 431.
 Färinger 165.
 färöisches Volksleben 155 ff. 285—293.
 Fasten 49. Fastnacht 272. 371. Fastnachts-
 feuer 353 ff. 360. Fastnachtspiele Regens-
 burger 342. Fastnachtsonntag 351.
 Fatsche 207.
 Fehnkultur 396.
 Fehrbellin, Schlacht 125.
 Feige (la fica) 26.
 Feldarbeit 398 f.
 Fenster verstopft 29.
 Festruhe 272.
 Feuer, Gebräuche 27.
 Feuerbrand 34. Feuerrad 353. 359.
 Feuerstatt 45. 47.
 Fink Vatter 383.
 Finkenritter 437.
 Finn 384. Finnen 235.
 Fischdörrhaus 164. Fischfang 166.
 fitzeln 271.
 Flachsban 399.
 Flatnitzalpe 1. 10.
 flechten 388.
 Fleischdörrhaus 164. Fleischkost 154.
 flet 262.
 Flurumritt 9.
 Flüstern der Heilsprüche 138.
 Folklore-Kongress 338. Folklore, belgischer
 111. von Poitou 110.
 Formeln, dunkle 131.
 föstrbródir 104. föstbrædalag 103. 106.
 föstri 104.
 Franck, Sebastian 356. 369 f.
 Frau, treue, Märchen 463.
 Frauentreue von M. Erythraus 63.
 Frauenwettlauf 18 f. 460.
 freie Knechte, freie Töchter 20. 21.
 Freimann 20.
 Frerichs 409.
 Freundschaft trennen 134.
 Friauler Liedchen 329 f. 411 f.
 Friedrich Karl, Prinz 128.
 Friesen 241 f. 246 f. 376 f.
 Fritz, der alte 124. 126.
 Frühgeburt 142.
 Frühlingsfest 358 f. Fr.feuer 349 f.
 Fuchs 135. F.schwanz 26. F.zahn 141.
 Funken 28. Funkensonntag 350. 360.
 Gaidoz 232.
 Galdri 101.
 Galgensplitter 141.
 gánga undir jardarmen 106. 224.
 gängeln 272.
 Gans, goldene 173.
 Gänsefüsse 139.
 Garbe, letzte 11.
 Gebet 42.
 Geburt 149. 264.
 Gefesselte Götter 89. 448.
 Geogöed, Baron 419.

- Gelbbrote 155.
 gemeiner Weiber Wettlauf 19.
 Geruch 138 f. Geruchsvermögen 440.
 Geschichte im Volkssinn 117.
 Geschirr 263.
 Gestaltenwechsel 25. 102. 390. 453.
 Getränke 154.
 Gevaert 419.
 Gheel 426.
 Glasstube 165. 291.
 Glockeninschrift 256.
 Glückshafen 459.
 Glückskugel 368. Glücksrad 367.
 Glückswirkung 28.
 Godarville 467.
 S. Goinfrain 431.
 Gossensass 40 f.
 Götter, gefesselte 89. 448.
 Gottfried von Strassburg 367.
 Grabinschriften 280 f. 284.
 Graf 254. Gr. v. Rom 61—64.
 von den sieben Grafen 61 f. 462.
 Graumännlein 171.
 Grenzbehang 17. Grenzlauf 16 f.
 Grenzen 151.
 grindabod 285.
 Gröllhesl 208.
 Grossmutter des Teufels 386.
 Grozdanka 88.
 Geschnalsjuchzer 174.
 Guckuck 97.
 gudensdag 394.
 Guirlandenrennen 18.
 Gürtel 379. Gürtler 446.

 Haar, geschorenes 24.
 Hagelfeuer 353. Hagelrad 362.
 Hager, Georg 59.
 hagetisse 387.
 Hahn 31. 383. Hahnenfüsse 139. Hahnen-
 ritt 14. Hahnentanz 12. 460. Hahnjors 372.
 Hahnopfer 371.
 Halberstadt 6. 370.
 Halleiner Spiele 222.
 Halligen 377.
 Hammeltanz 12.
 Handel 402.
 Hände verschränkt 33.
 Hansmuff 273.
 Haus mein Igel 204.
 hantig 441.
 Harzsagen 109.
 Hauben der Brant 148.
 Haus, friesches, sächsisches 263. Hausarbeit
 52. Hausbau 43. 161. 257—264. Hausfrau
 46. Hauseinrichtung 43. Haushochzeit 161.
 Hausinschriften 278. Hausname 54. Haus-
 sprüche 43.
 Haut Saône 234.
 S. Hebniet 431.
 Hegel 450.
 Heide 397. Heidebanern, Heideboden 67.
 Heigras 4.
 Heilige, ersonnene 430, parodische 427.
 Heimat 54.
 Heiratsantrag 146.
 Heiratsmann 452.
 Heind 377.
 Henneklöd 269.
 Hennen 265. 267. Hennenritt 14.
 Henry, V. 57.
 Herd 50. 261. 266.
 Heuberg 360.
 Heuschreckenei 141.
 Hexen 39. 86. 172. 348. 387 f.
 Hexenbrennen 352. 355. 371.
 Hexentanz 391.
 Hienzei in Ungarn 67.
 hikken un sprikken 91.
 Himmelsmammele, -tatta 54.
 Hirsch 135.
 Hirmontag 353.
 Hirtenfeste 5. Hirtenspiele 3.
 Hochfülzen 1.
 Hochzeitabend 157. H bitter 147. 156. H.bräuche
 färöische 156. saterländ. 264. schlesische
 146—49. Hessen 147. 266. H.geschenke
 148. 152. 157. 159—61. H.ladung 265.
 H.tag 266. H.trunk 266. H.zug 147. 159.
 Holepfannfeuer 353. 364.
 Holz 43. H.weibel 97.
 Honig 397.
 Honorius von Autun 372.
 Höritzer Passion 208.
 Hose 379. Hosenlaufen 17.
 Hosenpreis beim Wettlauf 19.
 Hühner 31. 38. 51. H.nest 39.
 Hund 135. Hundstein 1.
 Hutzelsonntag 350. 358.
 Hydromantie 27.

 Ich hab als armer Tischlergesell 188.
 Ich stand auf hohem Berge 178.
 Illyrier 99.
 In Böhmen liegt ein Städtchen 182.
 In einem Städtchen in einem tiefen Thal 185.
 Incantamenta gr. et lat. 341.
 Indische Märchen 108.
 Inschriften aus den Alpen 278.
 — v. german. Mythol. 231.
 Invocavitfeuer 350. 352. 360.
 Isarthal 93.

 Jahr Eins 454. Jahrgeschenke 150.
 Japan 324.
 Ječminek 343.
 Jeverland 263.
 Jochberg 1.
 Johannes Boemus 349. 357. 369.
 Johannisfeuer 349. 354. 369. Johannisrad 359.
 Johannistag 351.
 Judasbrennen 355.
 Jude, ewiger 344.
 Jungfrauen, drei 93.
 Jura 243.

 Kabul 137.
 Kampfspiele 1.
 Kanaaniter 139.
 Karfreitag 4.
 Karl d. Gr. 246. Karl IV. 120.
 kärntisches Passionsspiel 320.
 Karrenrennen 10.
 Kartoffeln 155.
 Kasertörggelen 172.
 Käserindels Tochter 230.
 Käsosonntag 351.
 Katzen 50. 353. 390.

- Kei 423.
 Kêrl 44.
 Kindbeterin 41.
 Kinderlied 46.
 Kinderpredigt 120. K. tod 176.
 Kindergeisterzug 172.
 Kirchenabbildungen 225.
 Kirchgang der Wöchnerin 149.
 Kirmse 11.
 Kleider als Preise 19. 460.
 Kleidung 52.
 Klibna 468.
 Knaust, Heinr. 62.
 Knochengalgen 4. Knochenopfer 5.
 Kuoten der Winde gelöst 449.
 Kochen beschleunigt 36.
 Kochlöffellaufen 17.
 Konfirmationsfeier 145.
 Königslusaren 177. Kritt 168.
 Körnleinsuchen 150.
 Kortrijk 422.
 Kosmogonie 464.
 Köteldünke 90.
 Kränze 147. 152.
 Kreuzesnagel 141.
 Krippenspiel aus Hitzendorf 303.
 Kuchelsonntag 351.
 Kuchenlauf 16. Kuchenplatzen 154.
 Küngspachs Rhetorica 459.
 Kupalniza 85.
 Kuren (Volk) 234.
 Kurfürstenzeit 119.
 Kuss erlösend 198.

 Laekja 165.
 Lambö, Lamböin 6.
 Lang, Andr. 232. 234. 339.
 S. Larme 431.
 Lätaresonntag 9. 228. 356.
 Lattich 32.
 Laube 45.
 laufende Pferde 19. 459.
 lausen 197.
 Leichenberührung, heilend 25.
 Leichenbitter. Leichenschau 269.
 Leichengebräuche 151. 175.
 Leidjüngfern 152.
 Leiden Christi. Gurkthaler Spiel 320.
 Leinöl 155.
 Lemke, E. 238.
 Letten, Lettgallen 234.
 S. Lichard 431.
 Lichter bei Leichen 28.
 Ljórabogi 164.
 Littauer 235.
 Liven 234.
 Lorsch 349.
 Löweneckerchen 200.
 Lubbert 421.
 Lufftritt 391.
 Lügenlieder 435.
 Luilekkerland 436.
 Lukenrahmen 164.
 Lustig ists Soldatenleben 185.
 S. Luyaert 430.

 S. Maandag 431.
 Mädchenwettlauf 6. 11. 16—20. 22.
 Magyaren 346.

 Mähren, Deutsche in 342.
 mährische Volksüberlieferungen 113.
 Mahlzeiten 48.
 Mailbaum 3. 5. 7. 23. 276. 343.
 Maigrafenfest 10. 468.
 Maisingen 343. Maitauritt 7.
 Mannhardt, W. 3. 4. 378.
 Mammzabuch 375.
 Mausteische Brigade 128.
 Mantel 379.
 Manzanillbaum 440.
 Mappe 205.
 Märchen 189 ff. 237. 336. 452. 456. 463. 466.
 Maren 392.
 Märkte 402.
 Martinilied 91.
 Mass und Gewicht, saterländisches 250—52.
 Maurer, K. v. 239.
 Maul, grösstes, belohnt 461.
 Mäuse 389.
 Mein Schatz der ist im Kriege 185.
 Meistersang 59. Meistersinger 68.
 Melodie und Text 84.
 Menschenopfer 9.
 Mikomaitanz 337.
 Milch 47. 50. 170.
 Milchbruder 104.
 Mimesis 449.
 Minssen 240. 378. 410.
 mittelalterliche Sagen und Legenden 232.
 mittelhochdeutsche Dichterstellen 367.
 Mittwinter 269.
 Mollenland 427.
 Mondfinsternis 361.
 Morgenländischer Aberglaube 23. 130. 238.
 Mooranlagen 395.
 Möringer, Sage 65.
 Muggel 469.
 Mühlen 399.
 Münchener Wettläufe 19.
 Münsterland 248.
 Münzen, saterländische 252.
 Mus 47.
 Mutig ist das deutsche Leben 186.
 Mythen, Entstehung 57. Deutung 55 f.
 Mythologie, germanische, Entwicklung 230.
 Mythos und Religion 340.

 Nachbarhilfe 269.
 Nachtjäger 96 f.
 Nacktheit 38.
 Nägelein (Nelken) 53.
 Namentausch von Mann und Frau 142. 238.
 Nase 438.
 Nauders 465.
 Neger 341.
 Neujahrsapfel 469.
 Neujahrsorakel 372.
 nennen 48.
 Nicht weit von hier in e. t. Thal 195.
 Nicht weit von Württemberg 181.
 Niederländische Scherznamen 415.
 Niederlausitz 11.
 niesen 132.
 Niklaslieder 92.
 S. Nimmerling, S. Nimmermeer 432.
 nordfriesisch 263, Tracht 377.
 Nördlinger Laufen 19. 21.
 Norg 171 f.

- Norn 388.
 nost 269.
 S. Noywerck 430.

O Strassburg 182.
 Oberaudorfer Passion 222.
 Oberberger See 173.
 Obergrunder Weihnachtspiel 215.
 Oberufer 68.
 Ohreisen 376.
 olken, ölkens 386.
 Opfer 9. 11. 365. 371. O.feuer 365.
 Orakel 365. 372.
 Oramuschel 335.
 Ornamente 468.
 Ortsnamen, scherzhafte 419 f.
 Ortsnamenkunde Tirols 464.
 Ostern 274. 432. O.bräuche, böhmische 469.
 O.feuer 274. 352—54. O.spiele 5. O.zeit 4.
 Ostfriesisch 242. 263. 377. 405.

P alio 19.
 Palmzweig 44.
 panno scarlatto 19.
 Papistenbuch 371.
 Paqueville, Graf 64 ff. 463.
 Paradeisspiel 208. 211. 218. 220 ff. 301 f. 327.
 Parchent 20 f.
 parodische Namen 417.
 Päschen 274. 432.
 Passionsspiele 208—23. 300—329.
 Patengeschenk 149.
 Pelzlaufen 22.
 Pest 171.
 Petersfeuer 254. Petri Stuhlfeier 354.
 Petrus und Christus 127.
 Petrus und Johannes 5.
 Pflegbrüderschaft 105.
 Pferde, laufende 19. 459.
 Pfingsten 5. 7. 275.
 Pfingstaustrieb 4. Pf.braut 9. Pf.butz 8.
 Pfkäm 4. Pfkönig —in 275 f.
 Pfingstl 8. Piquack 10. Pfreiten 6—9.
 Pfschiessen 275.
 Pflugziehen 370.
 Pierenland 427.
 Pilgerlied 67.
 Plaierwater 436.
 Plattebörse 431.
 Plutarchs quaestion. romanae 232.
 Poitou 110.
 Polidors Lebenslauf 456.
 Popel 97.
 Poverendycke 431.
 Preise beim Wettlauf 19. 459 f.
 Pressburg 68.
 Prinzessin, die nicht lachen konnte 456.
 Prumpaschen 433.
 Przemyslsage 114.
 Psyche und Cupido 202 f.

Rabe 32.
 ranggeln 1.
 Rasengang 106. 224.
 Räten (Rhæti) 99.
 Rätsel 71. 110 f. 293.
 Rätselbuch 468. Rätsellied 69.
 Rauchfiss, Rauchfuss 7.
 Rauchstube 163. 291.

 Raute 446.
 Redlich ist das deutsche Lehen 186.
 Regen, Gebete darum 334.
 Regenzauber 85.
 Reinhold erlöst die Schwestern 204.
 Religion 56. 340.
 S. Reynuit 430.
 riechen 441.
 Riegelwerk 162. 164.
 Rindendach 163.
 Ringspiele 1. 10.
 Rosen, drei 198, singende 199.
 Rosensonntag 357.
 Rosmarin 145. 147.
 rote Bänder 147. rote Farbe 136.
 roter Faden 26. 134. roter Lappen 26.
 Rubezahl 468.
 Ruchpflanzen 443.
 Russland 112.

Saal 45.
 Sachs, Hans 211.
 sächsischer Haustypus 263.
 Sack der Winde 449.
 Sacklaufen 18.
 Sagen im Stubai 169 f.
 Sagenbildung 119.
 Salzburger Paradeisspiel 221.
 Samstag 53.
 Sarg 269.
 Saterland 239—278. 373 ff. Aberglaube 380.
 Feldbau 397. Geschichte 241. 248. Handel
 402. Herkunft 241. kirchliche Verhältnisse
 255. Lebensweise 395. 403. Mass und Ge-
 wicht 250 f. Namen 243. Poesie 408.
 Recht und Verfassung 248. 255. Sitten
 264. Sprache 405. Tracht 373. Viehzucht
 400. Wohnung 257.
 Sau 15. 20.
 Säubrigkeit 51.
 sauer 441.
 Schäferlauf, -sprung 11.
 Schäferspiel aus Mitterndorf 302.
 Schallen, Lukas 64.
 Scharlachlaufen 19.
 Scharrel 246.
 Schätze blühen 173.
 Scheibentreiben 349. 359.
 Scheitelfrisur 25.
 Scherznamen im Niederländischen 415 f.
 Schildhornsage 121.
 SchimpfscHEIBen 365.
 Schlachtschilderung 129.
 Schlafstellen 163.
 Schlange 37. 97. 115. 138. 203.
 Schlangenhaut verbrannt 199.
 Schlangenkönigin 203.
 Schlaffenland 436.
 Schlauch der Winde 449.
 Schlesien 6. 11. 18. 144 f. 226.
 Schleswig 13.
 Schlosssagen 469.
 Schluff 43.
 Schlüssellauf 14.
 Schmagoster 348.
 Schmalzapfel 445. Schmalzblume 8. 9.
 schmecken 440. Schmecker 446.
 Schneiderleins Glück 452.
 Schnickerle 155.

- Schofsonntag 350.
 Schopf 24.
 Schreck heilend 138.
 Schürzenrennen 18.
 Schwaben 7. 11.
 Schwedenzeit 119.
 Schwein 135. Schweinskopf 270.
 Schweizerisches Idiotikon 107.
 Schwellehocken 154.
 Schwestern, lispelnde 58 f.
 Schwingfeste 1.
 Seelen, Verbleiborte 237.
 Seidr 101.
 Seihen 47.
 Selme, Kindtaufschmaus 264.
 Semgallen 235.
 Sennerin 53.
 Seib 33.
 Sieben 39. Siebengezeit 444.
 Siebenbürger Sachsen 465.
 Sisk, Sisk 379.
 Sälkar 162.
 Simmeke 419.
 Sommerfäden 347. S.gewinn 356.
 Sommersonntag 228. 357.
 Sommer- und Winterspiel 226. 344. 356.
 Sonntagsdienst 46.
 Spämenn, spåkonnr 101.
 Sperber als Preis 20.
 Speisen 48. 152—154. 270. 404.
 Spielanger, —berg, —büchel, —feld, —wang 1.
 Spinnrocken beim Brautzuge 265.
 Spinnstube, färöische 291.
 Sprachgrenze, wendische 460.
 Springen 267. 276.
 Sprüche 49, beim Scheibenschlagen 362.
 Pukgeschichte 97.
 Pams 465.
 Stapelholm 372.
 Teffentag 272.
 Tephansritt 13.
 Teinbauten, unterirdische 342.
 Teiner-Mandl 45.
 Teinschlitten 161.
 Teirisches Passionsspiel 315.
 Terbende melden sich 176.
 Tichelband, stukelband 375.
 Tickerie 377.
 Tiergestalt des Zauberers 453.
 Tinken 443.
 Treichelband 375.
 Trohpuppe verbrannt 355.
 Tubaithal 169 f.
 Tübe, gute 54.
 Tuheli 236.
 Tunnwendfest 10. 359.
 Tunnwendfeuer 350.
 Tuppe, platsnass 47.
 Tackbacklaufen 17.
 Tageslauf der Arbeit 47.
 Tanz 158 f. 276. 335.
 Taube 48. 204.
 Taufen 149. 152. 264.
 Tuf 102.
 Tellerlaufen 17.
 Tüfel 175. 382 f.
 Teophilus 348.
 Therese 41.
 Tiere 50. gespenstische 170.
 Tiergestalt verstorbener 170.
 " verzauberter 195.
 Thorah-Wimpel 205.
 Thuner 267. 276.
 tilberi 225.
 Tilly 120.
 Tirols Urbevölkerung 99.
 " alte Ortsnamen 464.
 Tisch 48.
 tison de Noël 34.
 tjoene 380.
 Töchter Gottes 213. 328.
 Tod und Begräbnis 150 f. 268 f.
 Todaustreiben 9. 356 f. 468.
 Tor 347.
 Torfdach 163. Torfgraben 397.
 Tosefta 24 f.
 Tote 32 f. 238.
 Totengriff 25. T.wache 175. T.weg 265.
 S. Touche 431.
 Tracht, friesische 374, Saterländer 373, schlesische 144, tiroler 53.
 Traueressen 153.
 Trauung 147. 265. 267.
 tréfoir 34.
 treue Frau 62.
 Trinkspruch 133.
 Tuch als Preis 19.
 Tunsker 272.
 Tweraser Passion 213.
 Uhland 67. Uhlands guter Kamerad 79.
 Ungeschicht 171.
 Uppsalastudier 339.
 Urin 37.
 Vajapejaopfer 22.
 Vampyr 35.
 Verbrennen der Tierhaut 199.
 " der Habe des Toten 137.
 verkehrtes Thun beim Zauber 33.
 Verlobung 264.
 Vesperessen 155.
 Viehzucht 400.
 Villotte friulane 329 f. 411 f.
 Volksdichtung 79. 467.
 Volkshumor 344.
 Volkskunde, Anfänge 469. von Belgien 111.
 Böhmen 113. Poitou 110. Russland 112.
 Volkslieder 114. böhmische, hessische 176 f.
 337. 467. färöische 292. friaulische 329.
 Saterländer 408.
 Volksmedizin 115. 232. 345.
 Volkspoesie 467.
 Volksrätsel 71. 293.
 Volksschauspiele, geistliche 208—223. 300 bis
 329. tschische 114. polnische 115.
 Volksschwänke 115. 344.
 Vollbauchabend 270.
 völva, völur 101.
 Vordernberger Paradeisspiel 211.
 Vorgeschichte der Mark 123.
 Vorspuk 381.
 Vorzeichen 135.
 Wachholder 445.
 Wächter, L. 64.
 Wahlbrüderschaft, bulgarische 113.

- Wahrsagerei 101. 380.
 Waldmensch 174.
 walen 277.
 Walfischfang 286.
 Wallburgen 94.
 Waldriderke 389. 392.
 Wams 378.
 Wangerooger 276.
 Wappenbilder, redende 429.
 Waschkrauter 445.
 Was hört man jetzt neues 189.
 Wasen 46.
 Wassergeister 13. W.guss 35 f. W.laufen 17.
 W.vogel 8 f.
 Waterlanders 43 f.
 Wattenwill, Graf 463.
 Weihnacht-bloek 34. W.messe 174. W.pferd
 468. W.spiele 68. 111. 211. 215. 327. 343.
 W.tanz 370.
 Weihrauch 445.
 Weissagen 380.
 Weissdorn 29.
 Weisser Wolf, Märchen 196. 201.
 Weleker 159.
 Welt, verkehrte 436.
 Wenden, Lausitzer 345. 460.
 Wenn man in späten Einkeltagen 188.
 Wepelrute 270.
 Werwolf 35. 393.
 Westfalen 6. 248. 252.
 Westfriesen 245.
 Wettkämpfe, religiöser Charakter 1. 3. 7. 9.
 11. 23.
 Wettlauf 1—23. 459.
 Wett- und Wunschlieder 67.
 Wetterglocken 173.
 wiccan 381.
 Wichtel 171.
 Wiesel 135. 389.
 Wiesenbau 400.
 wikje 380.
 Wildemannssage 347.
 wilder Jäger 393.
 Wildmörersee 174.
 Wimpel 206.
 Windzauber 418.
 Witterung der Tiere 443.
 Wochenstube 29.
 Wochentagsnamen und Personennamen 87.
 Wöchnerin 149.
 Wockenbrief 195.
 Wodan 394.
 Wojnjäger 394.
 Wolf Königssohn 201.
 Wolf mit dem Wockenbriefe 189. 336.
 Wolfsgestalt der Dämonen 35.
 Wolke 448 f.
 Wunsdag 395.
 Wursten 263.
 Zahlen, gerade und ungerade 26. 58.
 Zannach, J. 63.
 Zauber 101. 380. 450.
 Zauberknäuel 450.
 Zeit- und Ortsbestimmungen 432 f.
 zessa 387.
 Zieten 126.
 Züchten 148.
 Zuckmantler Passion 217.
 Zuträger 225.
 Zutrinken 154.
 Zwerge 124. 139. 386.
 Zwölfnächte 372.

Druckfehler:

S 248 7 21 v u. mašlár Z 19 v u. mušl r lies mušlár.



GR
1
Z4
Jg.3

Zeitschrift für Volkskunde

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

